



مولانا آزاد لائبریری



مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

ڈاکٹر رام بابو سکسینہ، کلکشن
(عطیہ: مسز آفتاب سکسینہ)

سلسلہ مطبوعات نمبر ۱۳۱

اقبال

علامہ سر محمد اقبالؒ کی زندگی، اُن کی شاعری اور فلسفے

پر

سیر حاصل محققانہ مضامین کا مجموعہ

(طبع جدید "اقبال نمبر" رسالہ اُردو، بابت اکتوبر ۱۹۳۷ء)

شایع کردہ

انجمن ترقی اُردو (ہند)، دہلی

۱۹۴۰ء

خالصا حب عبداللطیف کے لطیفی پریس دہلی میں چھاپا

اور

منہج انجمن ترقی اُردو دہندہ سے دہلی سے شائع کیا

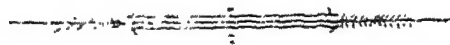
فہرست مضامین

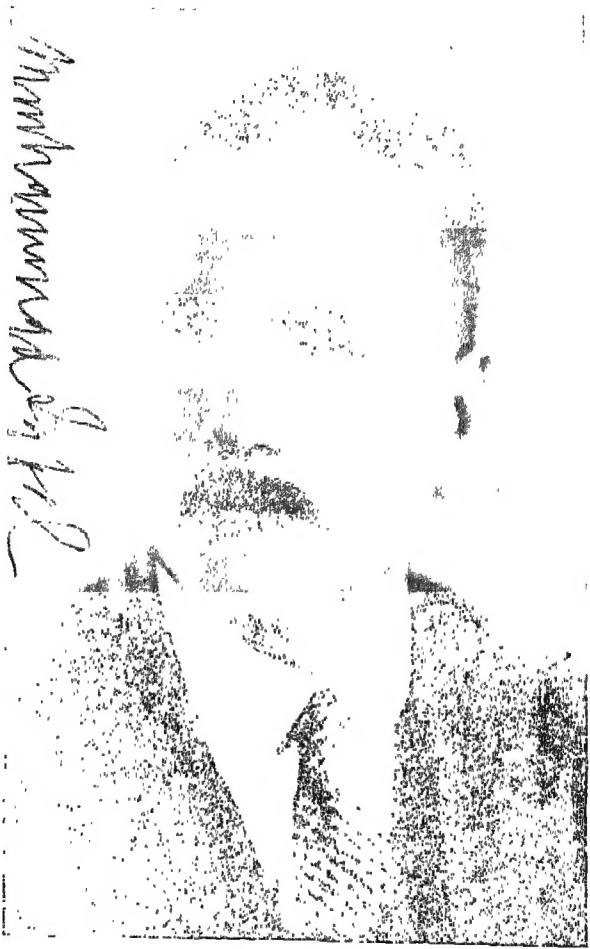
صفحہ	مضمون نگار	مضمون
۱	جناب ڈاکٹر سرتیج بہادر سپرو	نامہ سرتیج بہادر سپرو
۳	جناب پنڈت چاند زائن رینا صاحب چاند	اقبال
۵	جناب سید ہاشمی صاحب فرید آبادی	تاریخ وفات
۶	جناب حامد حسن صاحب قادری	مثنوی صلائے خودی
۱۱	"	تواریخ حسرت پیام
۱۳	"	رفعت و رجعت
۱۴	Sir E. Denison Ross	سر محمد اقبال (انگریزی)

بہرہ مضامین نشر

۱۶	جناب ڈاکٹر سید عابد حسین صاحب جامعہ ملیہ اسلامیہ دہلی	اقبال کا تصور خودی
۵۵	جناب ڈاکٹر خلیفہ عبد الحکیم صاحب پروفیسر جاسعہ عثمانیہ	رؤی نطشے اور اقبال
۱۰۴	جناب ڈاکٹر یوسف حسین خاں صاحب ڈی لٹ (پریس)	اقبال اور آرٹ
۱۹۳	ڈاکٹر قاضی عبد الحمید صاحب ایم۔ اے، پی ایچ۔ ڈی (لن)	اقبال کی شخصیت اور اس کا پیغام

نمبر شمار	مضمون	صفحہ نمبر
۱۲	اقبال کا ذہنی ارتقا	۲۱۵
	ابو ظفر عبداللہ احمد صاحب (م لے رحیف)	
	لیکچرار انگریزی سابق پیکر اردو	
	سٹی کالج سید آباد (دکن)	
۱۳	اقبال کا تصور زمان	۲۵۵
	جناب سید بشیر ندیم احمد صاحب	
	ای۔ ای۔ آر کونفر	
۱۴	علامہ اقبال کی آخری علالت	۲۸۵
	جناب سید نذیر نیازی صاحب	
۱۵	اقبال اور اس کے نکتہ چیں	۳۴۴
	جناب سید اسعد مسعود صاحب	
	نیمے سے لیکچرار مسلم یونیورسٹی علی گڑھ	





محمد اقبال

علامہ سر محمد اقبال مرحوم

نامہ سرتج بہادر سپرو

مخدومی و محترمی جناب عبدالحق صاحب

تسلیم و نیاز۔ جب میں تین ہفتے کے قریب ہوتے ہیں کہ حیدرآباد میں خدمت عالی میں حاضر ہوا تھا۔ اس وقت میں نے برسیں تذکرہ اقبال مرحوم کی صناعی کی تعریف کی تھی اور تشیلاً یہ عرض کیا تھا کہ پچھلی فروری میں جب میں لاہور میں تھا اور اُن سے ملنے گیا تھا میرے ساتھ میرے داماد پنڈت چاند نرائن رینا جو پنجاب میں اکسٹرا اسٹنٹ کمشنر ہیں اور جن کو اقبال صاحب سے ملنا کافخر حاصل ہو، گئے۔ اُنھوں نے کچھ عرصہ ہوا چند اشعار اقبال صاحب کے متعلق لکھے اور مجھ کو سنائے۔ میں نے اُن سے کہا کہ اپنے استاد کی موجودگی میں اُن اشعار کو پڑھیں۔ چنانچہ اُنھوں نے مرحوم کو وہ اشعار سنائے۔ اور اُنھوں نے بہت تعریف کی لیکن ایک مصرعے میں کچھ اصلاح دی۔

چوتھے شعر کا پہلا مصرع پنڈت چاند نرائن نے حسب ذیل لکھا تھا:-

”تیرے جذبوں نے دیا ہر میری فطرت کو فروغ“

اقبال صاحب نے فوراً مصرع میں حسب ذیل اصلاح کی:-

”تیرے جذبوں نے کیا ہر میری فطرت کو بلند“

میں نے عزیز موصوف کو لکھ کر وہ اشعار منگائے ہیں اور میں آپ کی خدمت میں

بھیجتا ہوں۔ اُنھوں نے چوتھے مصرعے کو اب یوں تبدیل کر لیا ہے:-

”ما غزل میرا جذبوں سے ترے لبریز ہے“

مجھے آپ کے ”اقبال“ نمبر کا بڑا انتظار ہے۔ اقبال نے اپنے ایک شعر بال جبریل

صفحہ ۳۵) میں اپنی زندگی کا پورا اور سچا نقشہ کھینچا ہے۔

پُرسوز و نظر باز و گلو بین و کم آزار

آزاد و گرفتار و تہی کیسہ و نور سدا

اور اپنے فلسفہ اور شاعری کے بارے میں شاعرانہ تغلی کے ساتھ نہیں، بلکہ صداقت کے ساتھ ایک یہ شعر لکھا ہے۔

مری نوائے پریشاں کو شاعری نہ سمجھ

کہ میں ہوں محرمِ راز و روںِ میخانہ

اور اسی خیال کو اپنے ایک فارسی کے شعر میں یوں ادا کیا ہے۔

نہ شیخ شہر نہ شاعر نہ خرد پوش اقبال

فقیرِ راہ نشین ست و دل غنی دارد

اقبال کے ساتھ میرے خیال میں وہ لوگ بہت بے انصافی کرتے ہیں جو یہ

کہتے ہیں کہ وہ محض اسلامی شاعر تھا۔ یہ کہنا اس کے دائرۃ اثر کو محدود کرنا ہے۔ یہ

ضرور ہے کہ اُس نے اسلامی فلسفہ، اسلامی عظمت اور اسلامی تہذیب پر بہت کچھ لکھا

ہے۔ لیکن کسی نے آج تک 'ملٹن' کی نسبت یہ کہہ کر کہ وہ عیسائی مذہب کا شاعر تھا یا

'کالیڈاس' کی نسبت یہ کہہ کر کہ وہ ہندو مذہب کا شاعر تھا اس کے اثر کو نہ محدود

کیا اور نہ اور مذہب کے آدمیوں نے اس وجہ سے اُس کی قدر دانی میں کمی کی۔ اگر وہ

اسلامی تاریخ کے بڑے کارناموں کے بارے میں یا اسلامی عظمت کا تذکرہ کرتا ہے تو کوئی

وجہ نہیں کہ غیر مسلم اس کی قدر نہ کریں۔ بال جبریل میں میں صرف مثیلاً عرض کیا ہوا

جو نظم متعلق 'ہسانید' لکھی ہے کہ اس کا اثر صرف مسلمان کے ہی دل پر ہو سکتا ہے۔ اُن

کے تین اشعار کی طرف میں آپ کو توجہ دلاتا ہوں وہ اشعار یہ ہیں۔

دا، پوشیدہ تری خاک میں سجدوں کے نشان میں خاموش اذانیں میں ترمی ہاؤ جسے میں

(۲) پھر تیرے حسینوں کو ضرورت ہے خاک کی باقی ہے ابھی رنگ مرے خونِ جگر میں
 (۳) دکھایا بھی دکھایا بھی سنایا بھی سنا بھی ہو دل کی تسلی نہ نظر میں نہ خبر میں
 شاعری اور تخیل ایک طرف ان اشعار کی زبان دوسری طرف۔ آج کل جو سلا زبان کے
 اوپر بحث چھڑی ہوئی ہے اس پر اکثر غور کرتا ہوں اور سوچتا ہوں کہ جس زبان میں یہ
 درد، یہ قدرت اور یہ وسعت ہے جو ان اشعار سے پائی جاتی ہے۔ اس کو ہم کیوں
 چھوڑیں۔ مگر زمانے کی فضا بدلی ہوئی ہے، رنگ بدلا ہوا ہے۔ خلاصہ یہ کہ مزاجِ یارِ دگرگوں
 ہے۔ ایجاد اور مرصاد کا مقابلہ ہے۔ خدا معلوم ہم کہاں سے کہاں پہنچیں۔ آپ الہ آباد
 کب تشریف لائیں گے۔ آئندہ اگر آپ غریب خانہ پر قیام نہ کریں گے تو مجھے شکایت
 ہوگی۔ زیادہ نیاز

نیاز کیش

تیج بہادر سپرو

”اقبال“

شمعِ اقبال تیرا میں بھی اک پروانہ ہوں
 تو سراپا سوزِ ہر میں سوز کا دیوانہ ہوں
 تو نے بخشا ہر مری غلٹ فگنِ فطرت کو نور
 تو حقیقت کی ضیا باطل کا میں کاشانہ ہوں
 میری کشتِ طبع ہر ممنون تیرے فیض کی
 گلستاں جس کو کیا تو نے میں وہ دیرانہ ہوں
 ساغرِ دل میرا جذبوں سے ترستے لبریز ہے
 جس میں مری تیری چھلکتی ہے میں وہ پیانہ ہوں
 گیسوئے تخیل ہے میرا ابھی بکھرا ہوا
 تو ہر شانہ اور میں منت پذیرِ شانہ ہوں
 دلِ مگر ”اقبال“ ہے گنجینہٴ قارونِ ترا
 تو ہے لیلائے سخن ہندوستانِ مجنوںِ ترا

”چاند“

تاریخ وفات

سر محمد اقبال رحمہ اللہ تعالیٰ

عیاں ہونا شِ دُخفی جس پہ وہ دلِ آگاہ
نفسا جھٹک اٹھے جس سے وہ بڑی تپ بگاہ
وہ عرش گیر تخیل کہ دیکھ اُس کا عروج
زمین کو رشک سے تکتے نہیں ت رو و باد
طیبہ قلب میں ہو جس کے سوزِ عالم سوز
بیانِ درد میں دُنیا کے زنجیروں کی کرہ
نفوسِ مردہ کو دے جس کی تان یوں جنبش
صدائے کوس پہ جس طرح گامزن ہو پ:

ہم ایسے مطرب ہنگامہ نرا کے ہیں قائل

سنی ہیں ورنہ بہت خوش نوائیاں مہر راہ

ندیم، دنگ نہ ہو دیکھ کر یہ رنگِ مقال
مری زبان کا ہر لہو خونِ دہ سے ہر سال
تمام دہر کا شیون ہر میرے بین میں آج
ہر مرآتِ غمِ گیتی مری جبینِ مدام
زمین سے اٹھتا ہر خیر الملل کا وہ سرخیل
عطا ہوا تھا جسے فکرِ آسماں پاں
نوائیں گونج گیا جس کی نغمہ کو نین
قلم سے جس کی کھنپا نقشِ سداں استقبال

وفاتِ حضرت اقبال: ہاشمی ہجری

جگر میں قوم کے ناسورِ غم رہے گا یہ سال

۱۳۵۴ھ

سید ہاشمی فرید آبادی

۴۸۶
۹۲
بِسْمِ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم
۱۳۵۴

”تنہوی صلّائے خودی“

۱۳۵۴
بہ تقلید معانی ”اسرار خودی“ اقبال
۱۹۳۸
مع تحمیں کلام و پیام عالم افروز اقبال
۱۳۵۴
باتاریخ ہائے وصال
۱۳۵۴
(متار کاسد از بے ہنر جامہ حسن قادری)

بر نظامی باد رحمت و مہم
”تنہوی“ را خواند قرآن عجم
من چہ گویم وصفِ آن روشن کتاب
”آفتاب آمد دلیلِ آفتاب“
جانِ قرآن در تینِ آن تنہویست
معنی وحی است و لفظ موعود است
لیک از دور زبان بے ثبات
شد دگرگوں نظم بزم کائنات
چون بقرنِ ہستم آمد دور جام
میکش گشتند در کو تلخ کام
شد جہاں آبستنِ اقوام نو
شرع و دین علم و عمل تغیر یافت
در سرشتِ آن آب و ہم آن گل نہاند
ہم زمیں ہم آسمانے شد دگر
ہم زمین ہم آسمانے شد دگر
ہم زمین ہم آسمانے شد دگر
ہم زمین ہم آسمانے شد دگر

لا جرم نازل بشد الہام نو

بہر نو اقوام میرِ ایام نو

آمد 'اقبال' و پیامے داد نو
 بیند آں کش چشم دل بینا بود
 دید مسلم را کہ مهرش زرد شد
 کار اصلاحش کجا آساں بود
 آں ز گرمی نفس 'اقبال' کرد
 آنچہ از 'رازی' و 'غزالی' نشد
 کرد 'اقبال' آنچہ از 'غالب' نشد
 آنچہ از 'ایران' نشد از 'ہند' شد
 آنچہ 'رومی' گفت ہم 'اقبال' گفت
 آنچہ نتوان گفت 'رومی' گفت او
 آشکارا کرد اعجاز خودی
 گفت خود ہستی ز آثار خودیست
 ہست در مانے دلے بیار نیست
 آں سے مرد افکن لشکر شکن
 بزم کہنہ را نظامے داد نو
 نشہ آں مے کہ در مینا بود
 شد دل او ساکن و تن سرد شد
 جاں دیدن در تن بے جاں بود
 آنچہ نتوان کرد کس 'اقبال' کرد
 آنچہ از 'سرسید' و 'حالی' نشد
 آنچہ از 'عربی' و از 'طالب' نشد
 آنچہ از 'ملا' نشد از 'رند' شد
 لیک حسب حال عصر حال گفت
 نو گہر در رشتہ نو شفت او
 مہر بشکت از خم راز خودی
 بے خبر مسلم ز اسرار خودیست
 واد در میخانہ و میخوار نیست
 گشت از قحط خریداری کہن

ایں کہ داد 'اقبال' پیغام خودی

داد سرّ وحی را نام خودی

نہست آں پیرے بجز تمیین ذات
 یعنی احساس شرف بر کائنات
 تا نسجد پایہ خود آدمی
 تا نداند مایہ خود آدمی

لہ ماخوذ از شعر اقبال :-

یارب درون سینہ دل با خبر بدہ
 در بادہ نشہ را بگرم آں نظریہ
 لہ غالب کے اس مصرع سے ماخوذ ہے (ایں سے از قحط خریداری کہن خواہد شن) پہلے مصرعے
 میں "سے مرد افکن" بھی غالب ہی کی ترکیب ہے۔

احسن تقویم خود را تا ندید بر فلک تقدیم خود را تا ندید
 تانہ خود را از ملک برتر نہاد لا مکان را تا نہ زیر پر نہاد
 تانہ خود را داشت محکم ترز کوه در شکوہ انزوں نہ بحر پر شکوہ
 تانہ روشن ترز مہر و ماہ شد تا نہ از نور دلش آگاہ شد
 تانہ خود را داند افضل از ہمہ دین ہمہ را از دم خود دہمہ
 کہ شود ہستی او مقصود کن کہ شود مصداق اِنّی جابِل
 حاجی معبود باطل کہ شود حاجی توحید کامل کہ شود
 گم پرستارِ مظاہر می شود گاہ محکوم عناصر می شود
 چون نداند عزّو شانِ خویش را بندہ گردد بندگانِ خویش را
 آنکہ مہراز نور او بہود چہر ذرہ داند خوشتن را پیش ہر
 آنکہ دریا با وجود شوکتش قطرہ باشد نہ بہر ہمتش
 من چہ گویم آن غلط اندیش را قطرہ ہم می نداند خویش را
 می دزد بادے دلش لرزاں شود آید آبے، دامنش ترزاں شود
 چوں ہوائے ادراکِ او بود سخت کویہ ہیں لگاؤ او بود

می پرستد آنچه اندر عالمست دور تر از چشم و بالا تر از دست

لہ میں نے دانستہ یہ فارسی محاورہ اردو محاورہ دم کا دمہم سے اختراع کیا ہے۔
 غالب نے بھی ایک اردو کا محاورہ رہادی گروہ سے کیا جاتا ہے: فارسی میں ترجمہ
 کر کے نظم کیا ہے۔ فرماتے ہیں:-

گوئی مہار در شکن طرہ خون شود دل زہن تست از گروہ چہ می رود
 لہ اہل حق من اتخذوا (اللہ عزّوجلّ) کیا تم سے اس پر نظر کی جس نے اپنی خویش کو اپنے بندہ بنا رکھا ہے۔
 (سورۃ نازقین - پورہ - مکرع)

در پرتاری ازیں ہم بگذرد
جامہ عقلش بدست خود درد
ترک گوید دانش و فرہنگ را
خود تراشد خود پرستد نگ را
انغم و اشجار معبود دیند
آتش و ہم آب مسجود دیند
زن ازیں زرد و زلف ابلہان ویند
ہم دل و جان دین و ایمان ویند
ملک و رنگ و خون خداوندان او
از شمار افزوں خداوندان او

رفت از یادش چو پیمان است

از شرابِ حُبِ باطل گشت مست

چون خودی خویش را از دست داد
چیپ و دمانش بدست مست داد
دست باطل دامن حق چاک کرد
نور باطن را نہاں در خاک کرد
گشت چون عرفانِ نفس از وی جدا
رفت از دل ہم خودی دہم خدا

پس خودی چیزے بجز توحید نیست

دین و دنیا را جز این تمہید نیست

ہست تعیین خودی اعلانِ حق
یاد دار اعلانِ آن جانانِ حق
نعرۃ چون آن سرکش رہ کردہ گم
زور لنا العزائی ولا عزائی لکم
قال للفاوق وحی اللہ قم
قل لنا المولی ولا مولی لکم
لیکن این اعلائے حق آید بروں
لا ملک پڑ از ذوق حق گشتش دروں
گم چو شد فریبِ حق و باطل ازو
در دلی او سے اتنا مانند نہ بلو

ملہ جنگ اُمیدیں شکر کفار سے نعرہ بلند ہوا۔ لنا العزائی ولا عزائی لکم نہ ہوا۔ اللہ کا عزائی بت ہی تمہارے پاس کوئی عزائی نہیں (آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے یہ نعرہ سن کر صحابہ کرام سے) اللہ اور فرمایا کوئی شخص پکارو اللہ میرا نادارہ مولی لکم را اللہ ہمارا مولی ہے اور تمہارا کوئی مولی نہیں (حضرت عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا) اللہ کریم نعرہ بلند کرو یا۔ قادری

کہ خدا ماند، خودی شد گر فنا از آنا تو هست و ہم از تو آنا
 این پیام حق کہ سراقبال داد
 قوم را بارِ دگر اقبال داد
 گر چه بیارند دیں را رہبران نیست این سرور حدیثِ دیگران
 گر چه بیارند استادان شعر بر نیاید این گہر از کانِ شعر
 این نمی آید ز حرفِ دیگران این نمی گنجد بظرفِ دیگران
 ہر دل و جاں قابلِ این درد نیست کنزِ مخفی گنج باد آورد نیست
 بود را سخ حب حق در روح او
 باد رحمت ہائے حق بر روح او

باد رحمت ہائے حق بر تربش آمد "المفقور"، سالی رحلتش
 ہم ز روئے داد در وحی کریم گفت ہاتف^{۱۳۵۳} "عینذہ اجر عظیم
 سالی دیگر ہم ز قرآن میں
 گفت حامد "لَدَّ لَبِشَا بِن"
 ۱۳۵۴ = ۱۳۵۳ + ۲

۱۳۵۴

حامد حسن قادری
 پرنسپل سینٹ جانس کالج اگرہ

تواریخ حسرت پیم

۶۱۹۳۸

وفات جانسوز جگر خراش

۶۱۹۳۸

سرشیخ اقبال جنت مقام

المغفور ^{۶۱۹۳۸} اَنَّا لِلّٰهِ رُجَعَانَه

۱۳۵۴ + ۵۸۱

۶۱۹۳۸

از

فقیرِ حقیرِ حامدِ حسنِ قادری کانِ اشدّ

برفت اقبالِ ہند و شرق و اسلام ^{۱۳۵۴} شکوہ رفتہ باز آید کہ ناید
 دگر در سازِ ہندی نغمہ شوق باہنگِ حجاز آید کہ ناید
 دگر در جامِ شرقِ آں بادۂ غرب بفتوای جواز آید کہ ناید
 دگر در جانِ اسلام آتشِ عشق باں سوز و گداز آید کہ ناید
 برفت اقبال و رفت از جاں قرای قرار جاں نواز آید کہ ناید
 برفت اقبال و رفت از دین بہائے دگر گلشن طراز آید کہ ناید
 برفت اقبال و از ملک آبرو رفت دگر آں عزّ و ناز آید کہ ناید
 برفت اقبال و از قوم آن وصال رفت دگر آں جلوہ ساز آید کہ ناید
 دگر آید کہ ناید خادمِ دین باین محمود ایاز آید کہ ناید
 دگر آید کہ ناید سیدِ قوم سبر گردوں نواز آید کہ ناید

دگر آید کہ ناید شرب^۱ ناب
 دگر آید کہ ناید حُسن در نظم
 دگر آید کہ ناید عشق در شعر
 دگر از کاروان مُشتِ غبارِ
 دگر بر کشورِ دل "تُرکِ شیراز"
 خدا را بندگان بسیار باشند
 سرے دارند و ہم سودا و ہم درد
 بدستِ کوته از خلق و بہ خالق
 سیرِ نازِ خودی در کعبہٴ دل
 قیام^۲ قوم را آوازِ پیغام
 در کاشانہٴ اُمید باز است
 نگاهِ پاکباز آید کہ ناید
 دگر آن سوز و ساز آید کہ ناید
 حقیقت در مجاز آید کہ ناید
 بشوقِ اہمراز آید کہ ناید
 بعدم ترکناز آید کہ ناید
 خودی را کار ساز آید کہ ناید
 سراں را سرفراز آید کہ ناید
 بدامان دراز آید کہ ناید
 بآئینِ نیاز آید کہ ناید
 ز عجبِ ناز آید کہ ناید
 کسے از در فراز آید کہ ناید

ز شعرش ساخت عائد سالِ رحلت نشانِ امتیاز آید کہ ناید

برفت اقبال آن عرفاں نوای

دگر دانائے راز آید کہ ناید

۹۰۳

۱۹۳۸ء

۱) ماخوذ از شعر اقبال: چہ باید مرد را طبعِ بندے، شربِ ناب ہے، دل گزے نگاہِ پاک بیٹے اہل بیت ہے (مطلع ۱۲۴)

۲) ماخوذ از شعر اقبال: (۱) یہ مصرعہ لکھو یا کس شوقِ عجبِ بچہ پر ناز، جس جگہ تجھ میں جبِ وقتِ نیاز آجہاں

(۲) اترانیا نہیں آتے ناز، اب تک تو کہہ رہی قیام سے غافل تھی، ناز اب تک زخیرِ کیم

رفعت درجت

۱۳۵۷

"ترجمہ حقیقت فیہداف ہنر"

۱۹۳۸

"سحر بین کاکہ دل کا شہساز محمد قیس رحمہ اللہ علیہ"

۱۹۳۸

در نظر تعلیمات

۱۹۳۸

تلمذین فقر حمد حسن قادری عفی اللہ عنہ

۱۹۳۸

رفت قبل و رفت قبول و مت بدر آیت	رفت قبل و رفت قبول و مت بدر آیت
۱۹۳۸	۱۳۵۷
رفت قبول و رفت بزم حیات	رفت قبول و رفت بزم حیات
۱۹۳۸	۱۳۵۷
بزم مشرق بہترین صفات	بزم مشرق بہترین صفات
۱۹۳۸	۱۳۵۷
حق پڑوہ و فقیر خورش اوقات	حق پڑوہ و فقیر خورش اوقات
۱۹۳۸	۱۳۵۷
آں مثل حاتم و قف نساہات	آں مثل حاتم و قف نساہات
۱۳۵۷	۱۹۳۸
ذات قبول و مجمع الحسنات	ذات قبول و مجمع الحسنات
۱۹۳۸	۱۳۵۷
روح پیر و روح بہت برسات	روح پیر و روح بہت برسات
۱۳۵۷	۱۳۵۷

قطعہ گزشتہ م لہ ہر مصلح

مشعرے میں شہد بہ سال وفات

SIR MUHAMMAD IQBAL

BY

SIR E. DEMPSEY PEARSON

The death of Sir Muhammad Iqbal at the age of sixty-two is an event which has not only to the Muslims of India, but to all who are interested in the modern progress of Islam. He was once Sir Syed Ahmed the founder of Aligarh College, who has been held in such high esteem and affection by his countrymen. His education, first at Lahore where he came under the influence of the late Sir Thomas Arnold, and at Cambridge where he was the pupil of McTearnt, fitted him admirably for his self-imposed task as a modern spiritual leader in Islam. From at heart a true believer in the Prophet and in the future of Islam, he tried to combine his creed with progress by pointing out that the backwardness of his own people was due to their failure to reach the importance of liberal and scientific studies, and that the words of the Prophet had been lost sight of in the narrowness of their scholastic and pantheistic mysticism.

His employment as the chief medium his undoubted poetic gifts, but he felt that in order to reach the people he must conform to the traditional forms of Persian poetry with all its old conventions and ornaments. It was wondered whether this method of preaching was the most appropriate he could have chosen; for Persian verse when well written is so apt to be an end in itself that it makes little gain to the reader. In 1914, however, he published his first series of lectures, in which he set forth more plainly his philosophy and his ideals for a better world centred in Islam, entitled *Four Lectures on the Religion of the Future*, by which he was able to reach a wider circle.

بہرۂ مضامین نثر

اقبال کا تصور خودی

از

(ڈاکٹر سید عابد حسین صاحب، جامعہ ملیہ اسلامیہ دہلی)

اگر آپ کسی سے پوچھیں کہ اقبال کے کلام کی سب سے بڑی خصوصیت کیا ہے تو وہ یہی کہے گا کہ ان کی شاعری فلسفیانہ شاعری ہے۔ یہ سن کر شاید آپ کے ذہن میں الجھن پیدا ہو کہ بھلا فلسفہ شعر کیونکر ہو سکتا ہے۔ فلسفہ تو حقیقت کی خشک اور بے جان تعبیر ہے اور شعر اس کی زندگی سے چھلکتی ہوئی تفسیر۔ فلسفی صورت کائنات کا ذہنی اور آکرتا ہے اور اپنے ادراکات کو مجرد تصورات میں بیان کر دیتا ہے جو ہماری لوح فکر پر درج ہو کر رہ جاتے ہیں۔ یہ خلاف اس کے شاعر نبض کائنات کی تڑپ، قلب حیات کی دھڑکن کو محسوس کرتا ہے اور اپنے احساسات کو متحرک نقش اور نغمے میں ادا کرتا ہے جو ہمارے دل میں اتر کر خون کے ساتھ گردش کرنے لگتا ہے۔

حق اگر موزے نہ دارد حکمت است

شعری گردد جو سوز از دل گرفت

کیا اقبال کے شعر کو فلسفیانہ شعر کہنے کے یہ معنی ہیں کہ وہ حکمت کے نظریات کی طرح سوز و درد، زندگی اور حرکت سے خالی ہے؟

جسے اقبال کے کلام سے ذرا بھی مس ہو وہ جانتا ہے کہ اس کے یہ معنی ہرگز نہیں۔ اقبال کی شاعری تو آپ حیات کا خزانہ ہے جس سے زندگی اور زندہ دلی کے چشنے اُبلتے ہیں جن سے سیراب ہو کر مایوس دلوں کی خشک اور بنجر زمین میں جان پڑ جاتی ہے اور امید کی کھیتی اہلہاے لگتی ہے۔

بات یہ ہر کہ جب شعر کے لیے فلسفے کا لفظ استعمال کیا جاتا ہے تو فلسفے کی صرف ایک ہی صفت مد نظر ہوتی ہے یعنی موضوع کی کلیت اور ہمہ گیری۔ اقبال کا کلام فلسفیانہ اسی معنی میں ہر کہ وہ ایک کلی تصور حیات پیش کرتا ہے۔ اس کا موضوع فرد اور ملت کی زندگی کا ایک جامع نصب العین ہر ہے ہم فلسفہ تمدن کہہ سکتے ہیں۔ ورنہ اگر طرزِ ادا کو دیکھیے تو وہ اسی سوز و گداز رنگ و آہنگ سے لبریز ہر جو ایشائی شاعری کی جان ہر۔

یہاں ایک غلط فہمی کو دور کرنا ضروری ہر کہنے والے کہتے ہیں کہ اقبال کا خطاب انسانوں کی صرف ایک جماعت یعنی مسلمانوں سے ہر۔ مگر نوعِ انسانی سے نہیں، ان کے پیش نظر ملت کا نصب العین ہر جو انسانیت کے مقابلے میں بہت تنگ اور محدود ہر۔ اس سے زیادہ وسیع مشرب تو ہندوستان اور ایران کے غزل گو شاعروں کا ہر جو عام انسانی زندگی کے جذبات و کیفیات کے مصور ہیں۔ مگر ذرا غور سے دیکھیے تو محض جذبات و کیفیات کی مصوری اور چیز ہر اور زندگی کے ایک مکمل تصور کی تعمیر اور چیز ہر۔ جذبات کل انسانوں میں یکاں ہیں لیکن نصب العین حیات کی تشکیل میں اختلاف پیدا ہونا ناگزیر ہر۔ ایک عالمگیر انسانی تمدن کا خیال ہر زمانے میں بعض لوگوں کے پیش نظر رہا ہر اور اب بھی ہر لیکن محض مجرد تصور یعنی فلسفے کی شکل میں۔ اس تصور کو کسی ایک شخص کے قلب سے بھی وہ زندہ تعلق پیدا نہیں ہوا جو اسے موضوع شعر بنانے کے لیے ضروری ہر۔ اب تک ہر شاعر اس پر مجبور ہر کہ انسانیت کا عکس کسی خاص ملت یا قوم کے آئینے میں دیکھے۔ اب یہ سوال پیدا ہوتا ہر کہ قوم اور ملت کے تصورات میں کون زیادہ وسیع ہر۔ اگر آپ قوم سے اہل مغرب کی اصطلاح میں وہ جماعت مراد لیں جس میں قدر مشترک محض نسل اور وطن ہر اور ملت اقبال کے محاورے میں اس گروہ کو کہیں جس کے لیے ایک نہانی

اور اخلاقی نصب العین رشتہ اتحاد کا کام دیتا ہے تو یہ ماننا پڑے گا کہ ملت کے تصور کا وسیع تر اور انسانیت سے قریب تر ہونا ممکن ہے۔ اس لیے کہ نسل و وطن کا فرق دنیا میں ہمیشہ سے ہے اور ہمیشہ رہے گا اور اگر اس پر زیادہ زور دیا جائے تو نوع انسانی میں اتحاد پیدا ہونا محال ہے۔ لیکن ایک اخلاقی اور روحانی نصب العین کا کل انسانوں کو ایک مرکز پر جمع کر کے متحد کر دینا کم سے کم خیال میں آسکتا ہے۔ دیکھنا اصل میں یہ ہے کہ جو نصب العین اقبال کے ذہن میں ہے وہ کیا ہے اور کیسا ہے۔ محض یہ بات کہ وہ ملت کے تصور سے وابستہ ہے اسے تنگ اور محدود کہنے کے لیے کافی نہیں۔

اقبال کی شاعری اور ان کے نصب العین زندگی کو اچھی طرح سمجھنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ ہم اس نقش کو اس کے تاریخی پس منظر کے ساتھ دیکھیں جب اُنیس ہند سے وہ ہلالِ نو نمودار ہوا جو ایک دن فلکِ شعر پر ماہِ کامل بن کر چکنے والا تھا، اس وقت عموماً مشرق اور خصوصاً عالم اسلام پر حزن و یاس کی تاریکی چھائی ہوئی تھی سب سے بدتر حالت ہندوستان کے مسلمانوں کی تھی۔ جہل اور غلامی کی بدولت ان کے دلوں میں زندگی کی آگ سرد پڑ چکی تھی اور جدھر آنکھ اٹھا کر دیکھیے رکھ کے ڈھیروں کے سوا کچھ نظر نہیں آتا تھا۔ مغربی فاتحوں کی ہیبت، مغربی تمدن کی صولت مسلمانان ہند کے قلب و دماغ پر مستولی تھی۔ وہ اس بے پناہ قوت سے ڈر کر بھاگنا چاہتے تھے مگر یہ سقراطیس کی طرح انھیں اپنی طرف کھینچ رہی تھی۔ اس زمانے میں ایک باہمت خوددار اور مدبر مسلمان سید احمد خاں نے جسے یقین تھا کہ ملت اسلامی کی سطحی کم زوری کی تہ میں نولاد کی قوت پنہاں ہے، مسلمانوں کو اس پر اُبھارا کہ وہ بے تکلف اپنی زندگی کو مغربی تمدن سے دگر دکھانے دیں۔ اس رگڑ سے ابتدا میں انھیں سخت صدمہ پہنچا، مگر اس سے وہ چنگاریاں بھی لٹکیں جنھوں نے ان کے دلوں میں غیرت و حمیت کی آگ بھڑکا دی۔

اقبال

تدبیر و سیاست کو چھوڑ کر صرف شعر کے میدان کو دیکھیے تو آپ کو دو ممتاز صورتیں نظر آئیں گی جنہوں نے مسلمانوں کے مدعو بلوی اور مایوسی کے طلسم کو توڑا اور ان میں خود داری اور خود اعتمادی پیدا کرنے کی کوشش کی۔ ایک ”حالی“ جس نے سوز و درد کے پہچے میں ملت اسلامی کو اس کے عروج و زوال کی داستان ساگر گزشتہ عظمت و اقبال کی یاد تازہ کر دی اور موجودہ پستی و کمبخت پر غیرت دلائی۔ دوسرے ’اکبر‘ جس نے ظرافت کے پیرائے میں مسلمانوں کو غیروں کی ذہنی غلامی کی ذلت سے آگاہ کیا اور ان کی نظریں اپنے مذہب و تمدن کا احترام دوبارہ قائم کر دیا۔ ’حالی‘ ہدایت پسند تھے، قدیم تہذیب کی خرابیوں پر سختی سے نکتہ چینی کرتے تھے اور جدید تہذیب کی خوبیوں کو اختیار کرنے کی تعلیم دیتے تھے۔ ’اکبر‘ قدامت پسند تھے، نئی روشنی کی ہر چیز پر ہنستے تھے اور پرانی روشنی کی ہر چیز کو سراہتے تھے۔ مگر دونوں نے مسلمانوں میں غیرت قومی کے جذبے کو ابھارا، اپنی مدد آپ کرنے کا حوصلہ دلایا اور یاس کی تاریکی میں امید کی ایک جھلک دکھائی۔

لیکن ان دونوں بزرگوں کی نظریات کی تہ تک نہیں پہنچی۔ انھوں نے بیاد قوم کا مرض تو تشخیص کر لیا لیکن اس مرض کا سبب نہیں پہچان سکے۔ ’اکبر‘ نے مسلمانوں کے تنزل کا باعث یہ قرار دیا کہ وہ اپنے مرکز یعنی مذہب سے منحرف ہو گئے اور ’حالی‘ نے یہ کہا کہ وہ اجتہاد فکر اور وسعت نظر چھوڑ کر تقلید پرست اور تنگ خیال بن گئے مگر دونوں میں سے کسی نے یہ نہ بتایا کہ آخر ان کے مرکز سے منحرف ہونے یا تقلید و تعصب اختیار کر لینے کی وجہ کیا تھی۔ اس وجہ کے معلوم کرنے کے لیے اقبال کی فلسفیانہ نگاہ کی ضرورت تھی۔ شاید مورخ یہ کہے کہ دولت اور حکومت نے مسلمانوں کو کاہل اور عیش پرست بنا دیا اور اسی کاہلی اور عیش پرستی نے انھیں رفتہ رفتہ فعالیت اور حرکت سے محروم کر کے انفعالیات اور جمود میں مبتلا کر دیا۔ لیکن ’اقبال‘ جس کی نظر تاریخ کے ساتھ ساتھ فلسفہ تمدن اور فلسفہ نفس پر بھی عبور رکھتی تھی، اس توجیہ کو کافی نہیں

سمجھتے تھے۔ وہ جانتے تھے کہ ایک اولوالعزم قوم میں، جس نے اپنی عظمت و سطوت کا سکّہ دنیا پر بٹھا دیا ہو، جسمانی تعیش اور کاہلی کی لہر، جب تک اس کے اندر روحانی تعیش اور کاہلی کا زہر نہ بھرا ہو، ہرگز اس حد تک نہیں پہنچ سکتی کہ اس کے قوائے ذہنی اور عملی کو مآوٹ کر دے۔ یہ روحانی تعیش اور کاہلی اقبال کے نزدیک وحدت وجود کے عقیدے پر مبنی ہے جو مسلمانوں میں غیر اسلامی اثرات سے پیدا ہوا اور جس نے انفرادی نفس کے وجود کو باطل قرار دے کر ان کے دلوں سے فرد کی اخلاقی ذمہ داری کے احساس کو مٹا دیا اور اس طرح مذہب و اخلاق کی جڑ کو کھوکھلا کر دیا اور سعی و عمل کے ذوق کو فنا کر دیا۔ اس اجمال کی تفصیل خود اقبال کی زبان سے سنئے۔

”مسئلہ ان کی تحقیق و تدقیق میں مسلمانوں اور ہندوؤں کی ذہنی تاریخ میں ایک عجیب مماثلت ہو اور وہ یہ کہ جس نکتہ خیال سے سری شنکر نے گیتا کی تفسیر کی، اسی نکتہ خیال سے شیخ محی الدین عربی اُندلسی نے قرآن شریف کی تفسیر کی جس نے مسلمانوں کے دل و دماغ پر بہت گہرا اثر ڈالا ہے۔ شیخ اکبر کے علم و فضل اور ان کی زبردست شخصیت نے مسئلہ وحدت الوجود کو جس کے وہ ان تھک مفسر تھے، اسلامی تخیل کا ایک لاینفک عنصر بنا دیا۔ ابو حامد الدین کرمانی اور فخر الدین عراقي ان کی تعلیم سے نہایت متاثر ہوئے اور رفتہ رفتہ چودھویں صدی کے تمام عجمی شعرا اس رنگ میں رنگین ہو گئے۔ ایرانیوں کی نازک مزاج اور لطیف الطبع قوم اس طویل دماغی مشقت کی کہاں متحمل ہو سکتی تھی جو جزو سے گل تک پہنچنے کے لیے ضروری ہے۔ انھوں نے جزو و گل کا دشوار گزار درمیانی فاصلہ تخیل کی مدد سے طے کر کے ”رگ چراغ میں“ خون آفتاب“ اور شرار رنگ“ میں ”جلوہ طو“ کا مشاہدہ کیا۔“

”مختصر یہ کہ ہندو حکمائے مسئلہ وحدت الوجود کے اثبات میں دماغ کو اپنا مخاطب کیا مگر ایرانی شعرا نے اس مسئلے کی تفسیر میں زیادہ خطرناک طریق اختیار کیا

یعنی انھوں نے دل کو اپنا آماج گاہ بنایا اور ان کی حسین و جمیل نکتہ آفرینوں کا آخر کار یہ نتیجہ ہوا کہ اس مسئلے نے عوام تک پہنچ کر تمام اسلامی قوم کو ذوق عمل سے محروم کر دیا۔

وحدت وجود کا مسئلہ جس کی طرف مندرجہ بالا عبارت میں اشارہ کیا گیا ہے، یہ ہو کہ جو حقیقی صرف خالق کائنات کی ذات کا ہے۔ مخلوق جس میں عالم طبیعی اور انسانی سبھی داخل ہیں، محض اعتباری اور سوہوم وجود رکھتے ہیں اور اسی ایک نورانیزدی کے پر تو ہیں۔ ہم نے اپنی کوتاہ بینی سے ان اصنام خیالی کو حقیقی سمجھ لیا ہے اور تعینت کے ان پردوں نے ہمیں معرفت ذات سے محروم کر دیا ہے۔

کثرت آرائی وحدت ہے پرستاری دہم
کر دیا کافران اصنام خیالی نے مجھے

(غالب)

اصل میں یہ احساس وحدت ایک کیفیت ہے جو قلب حال پر ایک خاص وقت میں آنا فنا گزر جاتی ہے مگر جب زبان قال اسے تصورات کے جال میں پکڑ کر رکھنا چاہتی ہے تو الفاظ کے سوا کچھ ہاتھ نہیں آتا۔ انھیں الفاظ کو شاعر لے اڑتے ہیں اور نظم کا خوشنالباس پہنا کر اس قدر دلکش اور دلفریب بنا دیتے ہیں کہ سننے والوں کا دل دماغ مسحور ہو جاتا ہے۔ یہی وہ تصوف ہے جس کے متعلق شیخ علی حزیں نے کہا ہے "برائے شعر گفتن خوب است" اگر یہ قیل و قال محض تفریح کے لیے ہو تو کوئی حرج نہیں، مگر غضب تو یہ ہے کہ جو قوم عیش و عشرت میں پڑ کر زندگی کی کٹھن ذمہ اریلوں سے گھبرائے لگتی ہے اور ان سے بچنے کا حیلہ ڈھونڈھتی ہے وہ اس متصرفانہ شاعری کو اپنا فلسفہ حیات بنالیتی ہے۔ کائنات کا سوہوم ہونا، نفس انسانی کا بے حقیقت اور

اور زندگی کا بے ثبات ہونا، سعی و عمل کا لا حاصل ہونا وہ خیالات ہیں جو شعر کے میٹھے سروں میں ٹھکی ہوئی قوم کو لوریاں دے کر سلا دیتے ہیں۔ پھر جب اپنی غفلت کی بدولت وہ دولت و حکومت قوت و اقتدار کھو بیٹھتی ہے تو یہی دلفریب نغمے، جو پہلے صبر و سکون اور کیفیت و سرور کا سبب ہوتے تھے، اب قنوت و پیاس اور حُزن و ملال کا باعث بن جاتے ہیں اور اسے ایک بار گرنے کے بعد پھراٹھنے نہیں دیتے۔ یہی ماجرا تھا جو مسلمانوں پر گزرا اور جس نے ان میں بے مرکزی، بے اصولی اور بے علی پیدا کر دی۔ مسلمانوں کے انفرادی اور اجتماعی امراض کا یہی سبب سے بڑا سبب تھا جسے حکیم ملت اقبال نے پہچانا اور جس کے ازالے کی کوشش میں انھوں نے اپنی مسیحائی کی خداداد قوت صرف کی۔

اس عقیدے کو جو اقبال کے نزدیک ملت اسلامی کے زوال کی حقیقی وجہ ہے وہ ”نفی خودی“ کے نام سے موسوم کرتے ہیں اور اسے ”اثبات خودی“ کے نظریے سے رد کرتا چاہتے ہیں۔ خودی یا انانیت کا لفظ اردو میں کبر و غرور کے معنوں میں آیا کرتا ہے مگر اقبال نے اسے ایک فلسفیانہ اصطلاح کے طور پر اس احساس اور عقیدے کے لیے استعمال کیا ہے کہ فرد کا نفس یا انا، گویا ایک مخلوق اور فانی ہستی ہے، لیکن یہ ہستی اپنا ایک علیحدہ وجود رکھتی ہے جو عمل سے پایدار اور لازوال ہو جاتا ہے۔ اسرار خودی کے دیباچے میں فرماتے ہیں ”یہ لفظ اس نظم میں بمعنی غرور استعمال نہیں کیا گیا جیسا کہ عام طور پر اردو میں متعل ہے، اس کا مفہوم محض احساس نفس یا تعین ذات ہے۔“

یہی خودی کا تصور اقبال کے فلسفہ حیات و کائنات کی بنیاد ہے۔ کسی نے کہا ہے کہ فلسفے کا آغاز ایک حیرت اور الجھن سے ہوتا ہے۔ وہ سوال جس نے اقبال کو الجھن میں ڈالا یہ ہے ”یہ وحدت و جدائی یا شعور کا روشن نقطہ جس سے تمام انسانی جذبات

اقبال کے نزدیک کائنات کی اصل ایک وجود بسیط ہے جس کے اندر شعور اور ارادے کی قوتیں مضمر ہیں۔ ان قوتوں کو فعل میں لانے کے لیے اس نے آپ کو خود اور غیر خود یا فلسفے کی اصطلاح میں موضوع اور معروض میں تقسیم کر دیا۔ غیر خود کی علت غائی یہ ہے کہ وہ خودی کے مشاہدے کے لیے آئینے کا اور اس کے عمل ارتقا کے لیے معمول کا کام دے۔ خودی اپنی تکمیل اور استحکام کے لیے غیر خود سے ٹکراتی ہے اور اسی تصادم کے ذریعے سے اس کی اندرونی قوتیں نشو و نما پاتی ہیں اور وہ بتدریج سلسلہ ارتقا کو طے کرتی ہے۔ اس کی ہستی مسلسل حرکت اور عمل، پیہم کشمکش اور کارزار ہے۔ جس نسبت سے کوئی شہر اپنی خودی میں مستحکم اور غیر خود پر غالب ہے اسی نسبت سے اس کا درجہ بلا سچ حیات میں متعین ہوتا ہے۔

پیکر ہستی ز آثار خودی است	ہر چہ می بینی ز اسرار خودی است
خویشتن را چوں خودی بیدار کرد	آشکارا عالم پندار کرد
صد جہاں پوشیدہ اندر ذات او	غیر او پیدا ست از اثبات او
سازد از خود پیکر اغیار را	تافزاید لذت پیکار را
چوں حیات عالم از زور خودی است	پس بہ قدر استواری زندگی است
چوں زمیں برہستی خود محکم است	ماہ پابند طواف پیہم است
ہستی مہراز زمیں محکم تر است	پس زمیں مسور چشم خاور است

اس سلسلہ ارتقا کی آخری کڑی انسان ہے۔

خودی کیا ہے راز درون حیات	خودی کیا ہے بیداری کائنات
ازل اس کے پیچھے ابد سامنے	نہ حد اس کے پیچھے نہ حد سامنے
زمانے کے دھارے میں بہتی ہوئی	سبم اس کی موجوں کے سہتی ہوئی

ازل سے ہر یہ کشمکش میں اسیر ہوئی خاک آدم میں صورت پذیر
خودی کا نشین ترے دل میں ہر فلک جس طرح آنکھ کے تل میں ہر

مخلوقات میں بہ اعتبار مدارج انسان اسی لیے سب سے برتر ہر کہ اس کی
ذات میں خودی کو اپنا اور اپنے مقصد کا شعور حاصل ہو جاتا ہر اور یہی شعور اپنے
اور سب چیزوں سے ممتاز کرتا ہر۔ وہ بھی اور مخلوقات کی طرح ایک مخلوق ہر مگر
اس کی ہستی محض اعتباری نہیں بلکہ حقیقی ہر۔ اس کے مقابلے میں عالم فطرت کا
وجود محض اضافی اور انسانی ادراک و مشاہدے کا پابند ہر۔

ایں جہاں چہست صنم خانہ پندارن است جلوہ او گرو دیدہ بیدار من است
ہم آفاق کہ گیرم بہ نگاہے اورا حلقہ ہست کہ از گردش پرکار من است
ہستی و نیستی از دیدن و نادیدن من چہ زماں و چہ مکاں شوخی انکار من است

جہاں را قرہی از دیدن ما نہائش رستہ از بالیدن ما
جہاں غیر از تجلی ہائے مانیت کہ بے ما جلوہ نور و صدا نیست
جہاں رنگ و بو گلدرستہ ما ز ما آزاد و ہم وابستہ ما
خودی اورا بہ یک تارنگہ بست زمین و آسماں و مہر و مہر بست

یہ قول ڈیکارٹ کے انایا خودی کی ہستی بد یہی ہو اس لیے کہ اسے بلا واسطہ
اپنا شعور ہوتا ہر در اں حالے کہ غیر خود یعنی عالم فطرت کی ہستی دیں کی محتاج ہر۔
اگر انسان کو اپنے وجود میں شک ہو تو یہ شک خود اس بات کا ثبوت ہر کہ کوئی
شک کرنے والا موجود ہر۔

اگر گوئی کہ 'من'، وہم و گمان است نمودش چوں نمودِ این و اُس است
 بگو با من کہ دارائے گماں کیست یکے در خود نگر اُس بے نشان کیست
 جہاں پیدا و محتاج دلیلے نمی آید بہ فکر جبریلے
 خودی پہناں ز حجت بے نیاز است یکے اندیش و دریاب ایں چہ راز است
 خودی را حقِ بداں باطل پندار خودی را کشت بے حاصل پندار

جس طرح انسانی زندگی کا نقطہ آغاز اپنی خودی کا شعور ہو اسی طرح اس کی منزل مقصود یہ ہو کہ خودی کو روز بروز مضبوط اور محکم کرتا جائے۔ جیسا کہ ہم اوپر کہہ چکے ہیں، خودی کے استحکام کی یہی صورت ہو کہ انسان غیر خود سے یعنی اپنے طبعی ماحول سے مسلسل جنگ کرتا ہو۔ یہ اس طرح ہوتا ہو کہ وہ ہمیشہ اپنے لیے نئے نئے مقاصد متعین کرتا ہو اور انھیں حاصل کرنے کی سعی میں سرگرم رہتا ہو۔ اس میں اسے اپنے ماحول میں تصرف کرنا، اپنی راہ سے رکاوٹوں کو دور کرنا اور مشکلات کا مقابلہ کر کے ان پر غالب آنا پڑتا ہو۔ اس طرح اس کی ذہنی اور عملی قوتیں برابر تیز ہوتی رہتی ہیں اور اس کے سینے میں خودی کی آگ روز بروز زیادہ مشتعل ہوتی جاتی ہو۔

زندگانی را بقا از مدعا ست کاروانش را دراز مدعا ست۔
 زندگی در جستجو پوشیدہ است اصل او در آرزو پوشیدہ است
 از تمنا رقص دل در سینہ ہا سینہ ہا از تاب او آئینہ ہا
 ما ز تخلیق مقاصد زندہ ایم از شعاع آرزو تابندہ ایم

یہ سوز آرزو طالب خودی کو دم بھر چین نہیں لینے دیتا۔ ایک مقصد کے حاصل ہوتے ہی وہ ایک بلند تر مقصد کے حصول کی کوشش کرنے لگتا ہو اور اسی طرح

راہ طلب میں آگے بڑھتا چلا جاتا ہے۔ اسی بے قراری اور بے چینی اسی سعی بہیم اور جدوجہد مسلسل کا نام زندگی ہے۔ سکون خواہ وہ بہشت کا سکون کیوں نہ ہو اور روح انسانی کے لیے موت کا پیام ہے۔

دل ناصبور دارم چو صبا بہ لالہ زارے	چہ کنم کہ فطرت من بہ مقام در نہ سازد
تپد آں زماں دل من پئے خوب تر نگارے	چو نظر قرار گیرد بہ نگار خوب روئے
سر منزلے نہ دارم کہ بمیرم از قرائے	ز شرر ستارہ جویم ز ستارہ آفتابے
عزلے دگر سرایم بہ ہوائے نو بہارے	چو ز بادہ بہارے قدح کشیدہ خیزم
نہ نواسے در دمندے نہ غمے نہ غمگسارے	دل عاشقان بمیرد بہ بہشت جاودائے

خودی کے منازل ترقی اس عالم زمان و مکاں کی تسخیر ختم نہیں ہوتے۔ شاعر کی چشم تخیل انسان کے جدوجہد و عمل کے لیے اس کے ماورائے نئے میدان دیکھتی ہے۔

خودی کی یہ ہو منزل اولیں	مسافر یہ تیرا نشین نہیں
تری آگ اس خاک داں سے نہیں	جہاں تجھ سے ہو تو جہاں سے نہیں
بڑھے جایہ کوہ گرداں توڑ کر	طلسم زمان و مکاں توڑ کر
جہاں اور بھی ہیں ابھی بے نمود	کہ خالی نہیں ہو ضمیر وجود
ہر اک منتظر تیری یلغار کا	تری شوخی فکر و کردار کا

قناعت نہ کر عالم رنگ و بو پر	چمن اور بھی آشیاں اور بھی ہیں
تو شاہیں ہو پرواز ہو کام تیرا	ترے سامنے آسماں اور بھی ہیں
اسی روز و شب میں الجھ کر نہ رہ جا	کہ تیرے زمان و مکاں اور بھی ہیں

اس راہ میں ایک رہنمائی ضرورت ہو اور وہ رہنما عشق ہو۔ عشق اس مرد کامل کی محبت کو کہتے ہیں جو معرفت نفس کے مدارج سے گزر کر خودی کی معراج پر پہنچ چکا ہو۔ محبت کا دوسرا نام تقلید ہو۔ لیکن یہاں عشق اور تقلید کے یہ معنی نہیں ہیں کہ عاشق اپنے آپ کو معشوق کی ذات میں یا مقلد اپنے آپ کو مرشد کی ذات میں کھو دے یا اس سے روحانی قوت ستعار لے کر مصنوعی تقویت حاصل کر لے، بلکہ یہ ہیں کہ وہ اس بزرگ شخصیت سے تکمیل خودی کا راز سیکھے اور خود اپنی قوتوں کو نشوونما دے کر اپنی شخصیت یا خودی کو استوار کرے۔

نقطہ نورے کہ نام او خودی است	زیر خاک ما شمار زندگی است
از محبت می شود پایندہ تر	زندہ تر، سوزندہ تر، پایندہ تر
کیمیا پیدا کن از مشق گلے	بوسہ زن بر آستان کاٹے
کیفیت ہا خیزد از مہبائے عشق	ہست ہم تقلید از اسمائے عشق
عاشقی حکم شو از تقلید یار	تا کند تو شود بزرگاں شکار

خام کاروں کو عشق خود فراموشی اور از خود رفتگی سکھاتا ہے مگر پختہ کاروں کو خود نشانی اور خود داری کا سبق دیتا ہے۔

بہر دل عشق رنگ تازہ بر کرد	گے با سنگ و گہ با شیشہ سر کرد
ترا از خود ربود و چشم تر داد	مرا با خویش تن نزدیک تر کرد

ایک لافانی نصب العین کی محبت فانی انسان کی خودی کی تکمیل کر کے اسے

بھی لازمال بنادیتی ہے۔

مرد خدا کا عمل عشق سے صاحب فروغ عشق ہوا اصل حیات موت ہے اس پر حرام

تندوبک سیر ہر گرچہ زمانے کی دو عشق خود اک سیل ہر سیل کو لیتا ہر تھام
عشق کی تقویم میں عصر رواں کے سوا اور زمانے بھی ہیں جن کا نہیں کوئی نام

طلب ہدایت کے لیے کسی مرد کامل کے آگے سر نہیاز جھکانا تو خودی کو مستحکم کرتا ہے
لیکن مال و دولت، جاہ و منصب کے لیے ارباب اقتدار کا دست نگر ہونا اسے ضعیف
کردیتا ہے۔ فقر استغنا خودی کی سب سے اہم شرط ہے۔

اے فراہم کردہ از شیراں خسراج گشتہ روبرو مزاج از احتیاج
از سوال افلاس گردد خوار تر از گدائی گدیہ گر نادار تر
از سوال آشفته اجزائے خودی بے تجلی منحل سینائے خودی
دائے بر منت پذیر خوان غیر گردش خم گشتہ احسان غیر
اے خنک آن تشنہ کاندہ آفتاب می نخواہد از خضر یک جام آب
چوں جاب از غیرت مردانہ باش ہم بہ بحر اندر نگوں پیانہ باش

سوال اور گدائی صرف اسی کا نام نہیں کہ مفلس دولت مند کا طفیلی بن جائے
بلکہ دولت جمع کرنے کا ہر طریقہ جس میں انسان خود محنت کر کے نہ کمائے بلکہ دوسروں
کی محنت سے فائدہ اٹھائے، اقبال کے نزدیک گدائی میں داخل ہے یہاں تک کہ وہ
بادشاہ بھی جو غریبوں کی کمائی پر بسر کرتا ہے، سوال اور در یوزہ گری کا مجرم ہے۔

میکدے میں ایک دن اک مرد زیرک نے کہا
ہر ہمارے شہر کا سلطان گدائے بے نوا
تاج پہنایا ہے کس کی بے کلاہی نے اُسے
کس کی عریانی نے بخشتی ہے اُسے زریں قبا

اس کے آبِ لالہ گوں کی خون دہقان سے کشید
تیرے میرے کھیت کی مٹی ہے اس کی کیمیا
اس کے نعمت خانے کی ہر چیز ہے مانگی ہوئی
دینے والا کون ہے مردِ غریب و بے نوا
مانگنے والا گدا ہے صدقہ مانگے یا خراج
کوئی مانے یا نہ مانے میرے سلطانِ سب گدا

گدائی اور فقر میں زمین و آسمان کا فرق ہے۔ گدائی مالی دنیا کی احتیاج اور
دوسروں کے آگے ہاتھ پھیلانا ہے۔ فقر مادی لذتوں سے بے نیاز ہو کر کائنات کی
قوتوں کو تسخیر کرنا، نوا میں فطرت پر حکمرانی کرنا، دنیا میں امن و انصاف کا ڈھکا بچانا،
مظلوموں کو ظالموں کے پنجے سے نجات دلانا ہے۔

چھت فقر ہے بندگانِ آب و گل ؟	یک نگاہِ راہ میں یک زندہ دل
فقر خیر گیر با نانِ شعیر	بستہ فقرک او سلطان و میر
فقر بر کرد بیاںِ شیخوں زند	بر نوا میں جہاں شیخوں زند
با سلاطین بر فتد مردِ فقیر	از شکوہ بویا لہزد سریر
از جنوں می انگند ہوئے بہ شہر	وارہاند خلق را از جبرِ قہر
بر نیفتد ملتے اندر نبرد	قادرو، باقی است یک درویشِ مرد
آبروئے ما ز استغنائے دوست	سوز ما از شوقِ بے پروائے دوست

اک فقر سکھاتا ہے صیاد کو پنجیری	اک فقر سے کھلتے ہیں اسرارِ جاگیر
اک فقر سے قوموں میں مکیں ود لگیری	اک فقر سے مٹی میں خاصیتِ اکسیری

فقر کے ہیں مجنرات تاج و سرود سپاہ فقر ہر میروں کا میر فقر ہر شاہوں کا شاہ
چڑھتی ہر جوب فقر کی سان پہ تیغ خودی ایک سپاہی کی ضرب کرتی ہر کار سپاہ

کمال ترک نہیں اب گل سے ہجوری کمال ترک ہو تسخیر خاکی و نوری
میں ایسے فقر سے اے اہل حلقہ باز آیا تمہارا فقر ہر بے دولتی و رنجوری

جب خودی عشق و محبت اور فقر و استغنا سے مستحکم ہو جاتی ہو تو کائنات کی
ساری قوتیں انسان کے قبضے میں آ جاتی ہیں۔

از محبت چوں خودی محکم شود قوتش فرماں دہ عالم شود
پہنچانہ او پہنچہ حق می شود ماہ از انگشت ادشقی می شود

قلندر اس کہ بہ تسخیر آب و گل کوشند رشاہ باج ستاند و خرقدہ می پوشند
بہ جلوت اندو کندے بہر دوسرہ پہنچند بہ خلوت اندو زمان و مکان در آغوش اند

مگر خودی کی غیر محدود قوت تعمیر و تخریب دونوں کا کام کر سکتی ہے۔ خودی سے
تعمیر کا کام لینے کے لیے وسیع کے ساتھ ساتھ اس کی تادیب و تربیت بھی ضروری ہے۔
(بے قید اور بے تربیت خودی کی مثال شیطان ہے جس کے متعلق اقبال کا نظریہ نہایت
دلچسپ ہے۔ وہ بھی گونے کی طرح اسے بدی کی قوت نہیں بلکہ خودی اور تخلیق کی
عظیم الشان قوت سمجھتے ہیں جو محبت و اطاعت کی راہ مستقیم سے بھٹک گئی ہے خودی
کی تادیب و تہذیب کا پہلا درجہ اطاعت ہے یعنی اس قانون حیات کی پابندی جو خالق
عالم نے ہر مخلوق کے لیے مقرر کیا ہے۔

ہر کہ تسخیر مہ و پرویں کند	خویش را زنجیری آئیں کند
باد را زنداں گل خوشبو کند	قید بو را نازد آہو کند
می زند اختر سوسے منزل قدم	پیش آئینے سر تسلیم خم
سبزہ بر دیں نمو روئیدہ است	پائمال از ترک اس گردیدہ است
لالہ پیہم سوختن قانون او	رقص پیرا در رگ او خون او
قطرہ ہا دریا ست از آئین وصل	زہ ہا صحرا است از آئین وصل
باطن ہر شے ز آئینے قوی	تو چرا غافل ازین سامان روی
باز اسے آزاد دستور قدیم	زینت پاکن ہماں زنجیر سیم
شکوہ سنج سختی آئیں مشو	از حدود زندگی بیرون مشو

دوسرا درجہ ضبط نفس ہو یعنی انسان اپنے نفس کی ادسے اوتوتوں کو جن کی کشری کی کوئی حد نہیں ہو، قابو میں لائے خصوصاً نفسانی محبت اور خوف کے جذبات پر جو سب سے زیادہ قوی ہیں، غالب آئے۔

نفس تو مثل شتر خود پرور است	خود پرست و خود سوار و خود سراسر است
مرد شو آور زمام او بکف	تا شوی گوہر اگر باشی خوف
طرح تعمیر تو از گل ریختند	با محبت خوف را آمیختند
خوف دنیا خوف عقبی خوف جاں	خوف آلام زمین و آسمان
حب مال و دولت و حب وطن	حب خویش و اقربا و حب دن
تا عصائے لا الہ داری بدست	ہر طلسم خوف را خواہی شکست
ہر کہ در اقلیم لا آباد شد	فارغ از بند زن و اولاد شد

ان دونوں مدارج سے گزرنے کے بعد انسان اس درجے پر فائز ہوگا جسے
انسانیت کا اورج کمال سمجھنا چاہیے۔ یہ نیابت الہی کا درجہ ہے اور اسے حاصل کرنا ارتقائے
خودی کا بلند ترین نصب العین ہے۔ اسی کی تلاش میں نوع انسانی ہزار ہا سال سے سرگرم
سعی ہے اور اسی کے انتظار میں کائنات روز ازل سے بے قرار ہے

نائب حق در جہاں بودن خوش است بر عناصر حکراں بودن خوش است
نائب حق بھوجاں عالم است ہستی او ظل اسم اعظم است
از رموز جز و کل آگہ بود در جہاں قائم بامر اللہ بود

ای سوار اشہب دوراں بیا ای فروغ دیدہ امکاں بیا
رونق ہنگامہ ایجاد شو در سواد دیدہ ہا آباد شو
نوع انساں مزدور و تو حاصلی کاروان زندگی را منزلی
سجدہ ہائے طفلک دہرنا و پیر از جبین شریشار ما بگریز

کبھی ای حقیقت منتظر نظر آلباس مجاز میں

کہ ہزاروں سجدے تڑپ رہے ہیں مری جبین نیاز میں

خاک و نوری نہاد بندہ مولا صفات

ہر دو جہاں سے غنی اس کا دل بے نیاز

اس کی امیدیں قلیل اس کے مقاصد جلیل

اس کی ادا دلفریب اس کی نگہ دل نواز

نرم دم گفتگو گہرم دم جستجو

رزم ہو یا بزم ہو پاک دل و پاک باز
نقطہ پر کار حق مرد خدا کا یقین
ورنہ یہ عالم تمام وہم و ظلم و مجاز
عقل کی منزل ہو وہ عشق کا حاصل ہو وہ
حلقہ آفاق میں گرمی محفل ہو وہ

ہم نے اوپر اس مافوق انسانی قانون کا ذکر کیا ہے جس کی پابندی خودی کی تکمیل کے لیے لازمی ہے۔ یہ فرد اور ملت کے ربط کا قانون ہے جسے ”اقبال بخودی“ کہتے ہیں۔

ایران اور ہندوستان کے شعرا نفس انسانی کو قطرے سے اور ذات ایزدی کو دریا سے تشبیہ دیتے آئے ہیں۔ اقبال قطرہ و دریا کی تمثیل سے فرد و ملت کے تعلق کو ظاہر کرتے ہیں۔ لیکن ان کے نزدیک قطرے کے دریا میں مل جانے سے اس کی ہستی فنا نہیں ہو جاتی بلکہ اور استحکام حاصل کر لیتی ہے۔ وہ بلند اور دائمی مقاصد سے آشنا ہو جاتا ہے، اس کی قوتیں منظم اور منضبط ہو جاتی ہیں اور اس کی خودی پائیدار اور لازوال بن جاتی ہے۔

فرد تا اندر جماعت گم شود	قطرہ وسعت طلب قلزم شود
فرد تنہا از مقاصد غافل است	قوتش آشفگی را مائل است
قوم با ضبط آشنا گردانش	نرم رو مشل صبا گردانش
چوں اسیر حلقہ آئیں شود	آہوئے رم خوئے او مشکین شود

فرد قائم ربط ملت سے ہو تنہا کچھ نہیں
موج ہو دریا میں اور بے دریا کچھ نہیں

اب تک ہم نے اقبال کے کلام سے تصور خودی کے وہ عناصر منتخب کر کے آپ کے سامنے پیش کیے ہیں جو عالمگیر ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ اقبال کا سارا فلسفہ اسلامیت کی روح سے لبریز ہے اور ان کے صحیح مخاطب مسلمان ہیں۔ لیکن ایک سچے شاعر کی طرح ان کے دل میں سارے جہان کا درد ہے، ان کی محبت کل نوع بشر کو محیط ہے اور ان کا پیام ایک جد تک سب انسانوں کے لیے عام ہے۔ وہ ہر مذہب و ملت کے لوگوں کو اپنی خودی کی تربیت اور اپنی مخصوص ملی روایات کی حفاظت کی تعلیم دیتے ہیں تاکہ وہ زندگی کے صحیح نصب العین سے قریب تر پہنچ جائیں۔

من نہ گویم از بتاں بیزار شو	کافری شائستہ ز تار شو
اگر امانت دار تہذیب کہن	پشت پا بر ملت آبا مزین
گر ز جمعیت حیات ملت است	کفر ہم سرمایہ جمعیت است
تو کہ ہم در کافری کامل نہ	لائق طرف حریم دل نہ
مانده ایم از جادہ تسلیم دور	تو ز آذر من نہ ابراہیم دور
قیس ما سودائی محل نہ شد	در جنون عاشقی کامل نہ شد

ان کے کلام سے بے شمار اشعار پیش کیے جاسکتے ہیں جن میں انھوں نے بلا امتیاز مذہب و ملت کل نوع انسانی سے خطاب کیا ہے۔ لیکن ہمارے اس دعوے کا کہ اقبال کے فلسفہ خودی کا جان بخش پیام صرف مسلمانوں تک محدود نہیں بلکہ مشرق و مغرب کے کل انسانوں کے لیے ہے، قطعی ثبوت "پیام مشرق" کے دیباچے سے ملتا ہے جس کے چند جملے یہاں نقل کرتے ہیں۔

حقیقت یہ ہے کہ اقوام عالم کا باطنی اضطراب جس کی اہمیت کا صحیح اندازہ ہم اس وقت اس وجہ سے نہیں لگا سکتے کہ خود اس اضطراب سے متاثر ہیں ایک بہت بڑے

روحانی اور تمدنی اضطراب کا پیش خیمہ ہے۔ یورپ کی جنگ عظیم ایک قیامت تھی جس نے پرانی دنیا کے نظام کو تقریباً ہر پہلو سے فنا کر دیا ہو اور اب تہذیب و تمدن کی خاکستر سے فطرت زندگی کی گہرائیوں میں ایک نیا آدم اس کے رہنے کے لیے ایک نئی دنیا تعمیر کر رہی ہے۔ مشرق اور بالخصوص اسلامی مشرق نے صدیوں کی نیند کے بعد آنکھ کھولی ہو مگر اقوامِ مشرق کو یہ محسوس کر لینا چاہیے کہ زندگی اپنے حوالی میں کسی قسم کا انقلاب نہیں پیدا کر سکتی جب تک کہ اس کا وجود پہلے انسانوں کے ضمیر میں متشکل نہ ہو۔ فطرت کا یہ اٹل قانون، جس کو قرآن نے ان اللہ لا یغیروما بقوم حتی یغیروا ما بانفسہم کے ساتھ اور بلیغ الفاظ میں بیان کیا ہو، زندگی کے فردی اور اجتماعی پہلو پر حاوی ہو اور میں نے اپنے فارسی کلام میں اسی صداقت کو مد نظر رکھنے کی کوشش کی ہے۔ اس وقت دنیا میں اور بالخصوص ممالکِ مشرق میں ہر ایسی کوشش جس کا مقصد افراد و اقوام کی نگاہ کو جغرافیائی حدود سے بالاتر کر کے ان میں ایک صحیح اور قومی انسانی سیرت کی تجدید یا تولید ہو قابل احترام ہے۔ آپ نے دیکھا کہ اقبال کا نصب العین افراد اور اقوام کی نگاہ کو ”جغرافیائی حدود“ سے بالاتر کر کے ایک صحیح اور قومی انسانی سیرت کی تجدید و تولید ہے۔ اسی کو انھوں نے اپنی تصانیف میں مد نظر رکھا ہے اور اسی کا پیام مغرب و مشرق کو دینا چاہتے ہیں ۔

ہم اوپر کہ چکے ہیں کہ خالص فلسفیانہ نظریے کی حیثیت سے انسانیت کا ایک عالم گیر تصور ممکن ہو، لیکن جب اس تصور کو ایک زندہ نصب العین کی صورت میں پیش کرنا ہو تو وسیع سے وسیع نظر رکھنے والا بھی اس پر مجبور ہو کہ انسانیت کی تصویر کسی خاص ملت کے آئینے میں دیکھے۔ اقبال کے لیے ملت ہیضائے اسلام اس آئینے کا کام دیتی ہو۔ ان کے نزدیک انسان کی خودی کی حقیقی تکمیل اور فرد و ملت کا حقیقی ربط صرف اسلام ہی کے ذریعے سے ممکن ہو اس لیے کہ اسلام میں فرد اور ملت کا رشتہ اتحاد، نسل یا وطن کا

محدود تصور نہیں بلکہ توحید اور رسالت کا وسیع اور ہمہ گیر عقیدہ ہے۔

با وطن وابستہ تقدیر اُمم	بر لب بنیاد تعمیر اُمم
اصل ملت در وطن دیدن کہ چہ	باد و آب و گل پرستیدن کہ چہ
ملت مارا اساس دیگر است	این اساس اندر دل ماضی است
مدعائے ما مال ما یکیت	طرز و انداز خیال ما یکیت
لا اِلَّا سرمایہ اسرار ما	رشتہ اش شیرازہ افکار ما
ملت بیضاتن و جان لا اِلَّا	ساز ما را پردہ گرداں لا اِلَّا

از رسالت در جہاں تکوین ما	از رسالت دین ما آئین ما
از رسالت صد ہزار ایک است	جزو ما از جزو مالا ینفک است
از میان بحر اد خیزیم ما	مثل موج از ہم نمی ریزیم ما
دین فطرت از بنی اہموتیم	در رہ حق مشعلے افروختیم
این گہراں بحر بے پایان اوست	این کہ یک جانیم از احسان اوست
قوم را سرمایہ قوت ازد	حفظ ستر وحدت ملت ازد

فرد کو حقیقی آزادی ملت اسلامی ہی کے اندر حاصل ہوئی کیونکہ اس ملت نے
نوع انسانی کو حقیقی معنی میں تحریت، مساوات اور اخوت کا نمونہ دکھایا۔ توحید کے عقیدے
نے نسل و نسب کے امتیاز کو مٹا دیا، مغربوں کو امیروں کے اور زبردستوں کو زیر دستوں
کے تسلط سے آزاد کر کے عدل و انصاف کی حکومت قائم کی اور اسلام کے رشتے سے انسانوں
کو ایک دوسرے کا بھائی بنا دیا۔

اُمّتے از ما سوا بیگانہ بر چراغ مصطفیٰ پروانہ

نا شکیب امتیازات آمدہ در نہاد اد مساوات آمدہ
پیش تراں بندہ و مولا یکے است بویا و مند دیبا یکے است

عشق را آرام جاں حریت است ناقہ اش را سارباں حریت است
موسی و فرعون و شبیر و یزید این دو قوت از حیات آمد پدید
زندہ حق از قوت شبیری است باطل آخر داغ حسرت میری است
ماسوی اللہ را مملان بندہ نیست پیش فرعون سرش افگندہ نیست
کلّ مومن اخوہ اندر دلش حریت سرمایہ آب و گلش

تخیل خودی کی ایک اہم شرط یہ بھی ہے کہ نفس زمان و مکان کی قیود سے آزاد ہو جائے اور یہ بات بھی ملت اسلامی کے اندر حاصل ہو سکتی ہے جو خود حدود زمانی و مکانی سے بالاتر ہو اس لیے کہ اس کا اساس نسل و وطن کا مادی تخیل نہیں بلکہ توحید و رسالت کا روحانی عقیدہ ہے۔ نسل فنا ہو سکتی ہے، وطن کا رشتہ ٹوٹ سکتا ہے، مگر کلمہ توحید کا رشتہ لافانی اور لازوال ہے۔

جو ہر ما با مقامے بستی نیست بادہ تندش بہ جامے بستی نیست
عقدہ قومیتِ مسلم کشود از وطن آقائے ما ہجرت نمود
حکمتش یک ملت گیتی نورد بر اساس کلمہ تعبیر کرد
ہر کہ از قید جہات آزاد شد چوں فلک در شش جہت آباد شد

اُست سلم ز آیات خدا ست اصلش از ہنگامہ قالوا بی است
تا خدا ان یطفو فرمودہ است از نبردن این چراغ افسردہ است

رومیاں دا گرم بازاری نہاند	اُس جہانگیری جہانداری نہاند
نیشہ ساسانیاں درخون نشست	رونق خنخاندہ یونان شکست
مصر ہم در امتحان ناکام شد	استخوان او تہ اہرام شد
در جہاں بانگ اذان بود است و ہست	ملت اسلامیوں بود است و ہست

ملت اسلامی کے لیے قرآن کریم آئین حیات کا اور اخلاق محمدی اُسوۂ زندگی کا کام دیتا ہو۔ آئین الہی پر عمل کرنے سے اس کی سیرت میں پختگی اور آداب محمدی کی پیروی سے حسن اور دلکشی پیدا ہوتی ہو۔ اس کا مرکز مشہود کعبہ اور اس کا نصب العین حفظ و نشر توحید ہو۔

تو ہی دانی کہ آئین تو چیست	زیر گردوں سر تمکین تو چیست
اُس کتاب زندہ قرآن حکیم	حکمت او لا یزال است و قدیم
نسخہ اسرار تکوین حیات	بے ثبات از قوتش گیر ثبات
از یک آئینی مسلمان زندہ است	پیکر ملت ز قرآن زندہ است

ملت از آئین حق گیرد نظام	از نظام محکمے گیرد دوام
ہست دین مصطفیٰ دین حیات	بے ثبات از قوتش گیرد ثبات

غنچہ از شاخسار مصطفیٰ	گل شو از باد بہار مصطفیٰ
از بہارش رنگ و بو باید گرفت	بہرہ از خلق او باید گرفت
فطرت مسلم سراپا شفقت است	در جہاں دست و زبانش حمت است

قوم را ربط و نظام از مرکزے	روزگارش را دوام از مرکزے
راز دار راز ما بیت الحرام	سوز ما ہم ساز ما بیت الحرام
تو ز پیوند حریے زندہ	تا طواف او کنی پایندہ
در جہاں جان اُمم جمعیت است	در نگر سر حرم جمعیت است

زائکہ در تکبیر راز بود تست	حفظ و نشر لا الہ مقصود تست
تا نہ خیزد بانگ حق از عالے	گر مسلمانی نیا سائی دے
آب و تاب چہرہ ایام تو	در جہاں شاید علی الاقوام تو
نکتہ سجاں دا صلائے عام دہ	از علوم اُتیے پینام دہ
تا بدست آورد نبض کائنات	دا نمود اسرار تقویم حیات
در جہاں وابستہ دینش حیات	نیمت ممکن جز بہ آئینش حیات

یہ ایک اُبنی اور یک جہتی، ہم مرکزی اور ہم مقصدی ملت کو متحد کر کے ایک نفس واحد بنادیتی ہے اور اس میں ایک اجتماعی خودی کا احساس پیدا ہو جاتا ہے جس کی مجموعی قوت فرد کی خودی کو تقویت پہنچاتی ہے اور وسیع تر اور محکم تر بناتی ہے۔ یہ ملت کا احساس خودی بھی فرد کے احساس خودی کی طرح اسی سے توسیع اور استحکام حاصل کرتا ہے کہ کارزار حیات میں عالم خارجی کی قوتوں کا مقابلہ کرے، علم کے ذریعے سے ان کی حقیقت کو پہچانے اور عل کے ذریعے انھیں تسخیر کرے۔ عالم اسباب کو حقیر جان کر ترک کر دینا غفلت کی انتہا ہے۔ یہ فرد اور ملت کا میدان عمل اور ان کی عقل اور ارادے کی تربیت گاہ ہے۔ اگر انسان علم کی مدد سے اپنے خارجی ماحول پر غالب نہ آئے تو اس سے مغلوب ہو کر ہلاک ہو جائے گا۔ اس لیے علم اشیاء بھی معرفت نفس

کی طرح خودی کے نشوونما کے لیے ناگزیر ہے۔

ہر کہ محسوسات را تسخیر کرد	عالی از ذرہ تعمیر کرد
کوہ و صحرا، دشت و دریا بحر و بر	تختہ تعلیم ارباب نظر
اسی کہ از تاثیر افسوں خفته	عالم اسباب را دوز گفته
خیزد و اکن دیدہ مخور را	دوں مخوان این عالم مجبور را
غایتش توسیع ذات مسلم است	استخوان ممکنات مسلم است
کاروان را بگذار است این جہاں	نقد مومن را عیار است این جہاں
گیر اورا تانہ او گیرد ترا	ہجو مے اندر سبک گیرد ترا

جستجو را محکم از تدبیر کن	انفس و آفاق را تسخیر کن
چشم خود بکشا و در اشیا نگر	نشہ زیر پردہ صہبا نگر
تا قوی از حکمت اشیا شود	باتواں باج از توانایاں خورد
علم اشیا اعتبار آدم است	حکمت اشیا حصار آدم است

ملت کے احساس خودی کی توسیع کے لیے علم کائنات اور تسخیر کائنات کے علاوہ یہ بھی ضروری ہو کہ وہ اپنی تاریخ اور اپنی روایات کی یاد کو دل میں تازہ رکھے۔ تاریخ اقوام کی زندگی کے لیے قوت حافظہ کا حکم رکھتی ہے۔ حافظہ ہی وہ چیز ہے جس سے فرد کے مختلف ادراکات میں ربط اور تسلسل پیدا ہوتا ہے۔ جب خارجی حیات کے ہجوم میں اسے "میں" یا "انا" کا مرکز ہاتھ آتا ہے تو یہی حافظہ اس احساس خودی کی حفاظت کرتا ہے۔ بالکل اسی طرح تاریخ سے ملت کی زندگی کے مختلف ادوار میں ربط اور تسلسل پیدا ہوتا ہے اور یہی شیرازہ بندی اس کے شعور خودی کی کفیل اور اس کے

بقائے دوام کی ضمانت ہے۔ وہی قومیں دنیا میں زندہ رہتی ہیں جو اپنے حال کا رشتہ ایک طرف ماضی سے اور دوسری طرف مستقبل سے استوار کرتی ہیں، زندگی نام ہی اس احساس تسلسل کا ہے۔

کود کے را دیدی از بالغ نظر	کو بود از معنی خود بے خبر
نقش گیر ایں و آں اندیشہ اش	غیر جوئی غیر بینی پیشہ اش
تا ز آتش گیری افکار او	گل نشاند زرچک پندار او
چشم گیر آتش فتد بر خویشتن	دشمن بر سینہ می گوید کہ "من"
یاد او با خود شناسیش کند	حفظ ربط دوش و فردایش کند
ایں "من" نو زاده آغاز حیات	نغمہ بیداری ساز حیات

ملت نو زاده مثل طفلک است	طفلک کو در کنار مادر است
بستہ با امروز او فرداش نیست	حلقہ ہائے روز و شب در پاش نیست
چشم ہستی را مثال مردم است	بینہ را بینندہ و از خود گم است
صد گرہ از رشتہ او وا کند	تا سر تار خودی پیدا کند
گرم چون افتد بہ کار روزگار	ایں شعور تازہ گردد پایدار
نقشہا بردارد و اندازد او	سرگزشت خویش را می سازد او
قوم روشن از سواد سرگزشت	خود شناس آئندہ یاد سرگزشت
نسخہ بود ترا از ہوش مند	ربط ایام آمدہ شیرازہ بند
ضبط کن تاریخ را پایندہ شو	از نفسہائے رمیدہ زندہ شو
سرزند از ماضی تو حال تو	خیزد از حال تو استقبال تو

مشکن اور خواہی حیات لازوال رشتہ ماضی ز استقبال و حال
موج اور اک تسلسل زندگی است سے کشاں را شور قلقل زندگی است

اوپر کے صفحات میں اقبال کے تصور خودی کے دو پہلو آپ کے سامنے آگئے۔ ایک یہ کہ خودی کا غیر خود یعنی عالم خارجی سے دوسرے یہ کہ اس کا نفس اجتماعی یعنی ملت سے کیا تعلق ہونا چاہیے۔ ابھی ایک تیسرا پہلو باقی ہے جو ان دونوں سے زیادہ نازک اور لطیف ہے اور وہ یہ ہے کہ فرد کا بر جثیت مخلوق کے اپنے خالق سے صحیح علاقہ کیا ہے؟ آپ نے دیکھا کہ خودی غیر خود سے ٹکرا کر اور اس کی قوتوں کو تسخیر کر کے استحکام اور توسیع حاصل کرتی ہے، اپنی فطرت کے قانون کی پابندی سے یعنی توحید و رسالت کے روحانی عقیدے کی بنا پر ملت کے جل مشین میں مربوط ہو جانے سے پائدار اور لازوال بن جاتی ہے۔ اب یہ دیکھنا ہے کہ یہ محدود لازوال ہستی اس ذات لایزال سے جس نے اس کو اور کل کائنات کو پیدا کیا، کیا رشتہ رکھتی ہے۔

اب تک اقبال کے کلام کا موضوع فلسفہ نفس اور فلسفہ تمدن کے مسائل تھے جن میں جذبات کو بہت کم دخل ہے۔ جذبات شاعری کی جان ہیں اور خشک فلسفیانہ مسائل میں جو جذبات کے کیف اور رنگ سے خالی ہوں، شعریت پیدا کرنا بڑا مشکل کام ہے۔ یہ اقبال کا کمال فن ہے کہ انھوں نے حکمت کو اپنے سوز دل کی حرارت سے شعر بنا دیا۔ یہ ان کے صحنے کی چیز ہے جس میں ایشیا کے قدیم و جدید شاعروں میں بہت کم ان کے ساتھ شریک ہیں۔ لیکن اب وہ تصوف کے میدان میں قدم رکھتے ہیں جہاں واردات قلب کو نامہ تمام تصورات کا ایک ہلکا سا لباس پہنکے الفاظ میں ادا کرنا ہے۔ ایک لحاظ سے یہ مرحلہ ایشیائی شاعر کے لیے سب سے زیادہ

آسان ہو اس لیے کہ یہ احساسات اس کی طبیعت میں رچے ہوئے ہیں اور پھر ان میں کچھ اس درجہ شہریت ہو کہ خود بخود شعر کے سانچے میں ڈھل جاتے ہیں مگر دوسرے لحاظ سے دیکھیے تو یہ میدان اس قدر پامال ہو چکا ہو کہ اس میں کوئی نئی راہ نکالنا نہایت مشکل ہو۔ لیکن اقبال کا طرز خیال ہی سب سے جدا ہو اس لیے ان کے تصور سے خود بخود اپنے لیے ایک نیا راستہ پیدا کر لیا ہو اور وہ اسی منزل کی طرف لے جاتا ہو جو ان کے فلسفہ حیات کی منزل ہو۔ یہی وہ ناذک مقام ہو جس میں روحانیت کا ذوق رکھنے والی طبیعتیں آکر کھوجاتی ہیں۔ بادۂ معرفت کے پہلے ہی جام میں علم کائنات اور احساس خودی کا رشتہ ہاتھ سے چھوٹ جاتا ہو۔ یہ اقبال ہی کا ظرف ہو کہ عالم بے خودی میں بھی انھیں اتنا ہوش رہتا ہو کہ اس امانت کو نہیں بھولتے جو خدا نے انسان کے سپرد کی ہو۔

ہم نے اوپر کہا تھا کہ طالب خودی اس مرد خدا کی محبت میں جو مدارج خودی میں اس سے برتر ہو، سرشار ہو جاتا ہو۔ پھر کیا ٹھکانہ ہو اس کیف و مستی کا جو خودی کے مبدا و منہا اور خالق و پروردگار یعنی خدائے تعالیٰ کی محبت اس کے دل میں پیدا کر دیتی ہو۔ انسان اپنے دائرۂ ارتقا میں خودی کے کل مراحل طو کرنے کے بعد بھی ناقص و ناتمام رہتا ہو اور کمال و تمام کا وہ جلوہ جو اسے ذات مطلق میں نظر آتا ہو اس کے دل کو بے ساختہ اپنی طرف کھینچتا ہو۔ اسی کشش کا نام عشق حقیقی ہو۔ عشق کی تین منزلیں ہوتی ہیں۔ آرزو اور جستجو، دیدار، وصل۔ قدیم صوفی شعرا کے یہاں اس نیسری منزل کا تصور یہ ہو کہ طالب مطلوب کے اندر اس طرح فنا ہو جائے جیسے قطرہ دریا میں محو ہو جاتا ہو اور ظاہر ہو کہ محدود و نامحدود کے وصل کا اس کے سوا کوئی تصور ہی نہیں ہو سکتا۔ مگر اقبال کے نزدیک اس عشق کی صرف دو ہی منزلیں ہیں پہلی

منزل سوز و گداز آرزو کی ہو، دوسری کیفیت دیدار کی جو راحت بخش بھی ہو اور اضطراب
افزا بھی۔ تیسری کوئی منزل نہیں۔ لذت دیدار سے کامیاب ہونے کے بعد بھی
نفس انسانی روح مطلق سے جدا رہتا ہو اور درد جدائی سے تڑپتا ہو۔ یہی اس کی
فطرت ہو اور یہی اس کی تقدیر۔

اب اس اجمال کی تفصیل اقبال کے کلام میں ملاحظہ ہو۔ صوفی شعرا کے نزدیک
عالم شہود کی تخلیق کی غایت یہ ہو کہ شاہد مطلق اس آئینے میں اپنے جمال کا نظارہ کرے۔
دہر جز جلوہ یکتائی معشوق نہیں ہم کہاں ہوتے اگر حسن نہ ہو تاخود ہیں
(غالب)

اقبال کا بھی یہی خیال ہے۔

صورت گرے کہ پیکر و زو شب آفرید از نقش ایں واک یہ نہ نشائے خود رسید
فرق یہ ہو کہ اردوں کے نزدیک ماسوا محض موبوم ہو اور اقبال کے نزدیک موجود۔
غالب کہتے ہیں :-

شاہد ہستی مطلق کی کمر ہی عالم لوگ کہتے ہیں کہ ہر پدہ ہمیں منظور نہیں
مگر جیسا کہ ہم اوپر کہ چکے ہیں اقبال کے خیال میں کائنات کے اندر حیات حقیقی یعنی
خودی کی قوت مضمر ہو اور اس اعتبار سے مظاہر کائنات محض وہم ہی وہم نہیں
ہیں بلکہ کم سے کم بالقوة وجود رکھتے ہیں۔ جب یہ قوت رفتہ رفتہ ارتقا پا کر انسان کی
ذات میں شعور اور ارادہ حاصل کر لیتی ہو تو اس کا وجود نمایاں ہو جاتا ہے۔ میلاد آدم دنیا
میں ایک نئے دور حیات کا آغاز ہو اس لیے کہ وہ اپنی نیتی کا شعور اور ہستی مطلق کی معرفت
کا حوصلہ رکھتا ہے۔

نعرہ زد عشق کہ غنیمتیں جگرے پیدا شد
 حسن لرزید کہ صاحب نظرے پیدا شد
 فطرت آشفت کہ از خاک جہان مجبور
 خود گرے، خود شکنے، خود نگریے پیدا شد
 خبرے رفت ز گردوں بہ فبتان ازل
 حذر ای پردگیاں پردہ درے پیدا شد
 آرزو بے خبر از غولیش بہ آغوش حیات
 چشم واکرد و جہاں دگرے پیدا شد

یہ نیا مخلوق سوز و ساز آرزو سے معمور ہے، اس کے دل میں ابتداء سے نہ صرت
 اپنی محدود حقیقت بلکہ ذات ایزدی کی نامحدود حقیقت کا محرم بننے کی لگن ہے۔ وہ
 زبان حال سے کہتا ہے۔

چہ خوش است زندگی را ہمہ سوز و ساز کردن
 دل و کوہ و دشت و صحرا بہ دے گداز کردن
 بہ گداز ہائے پنہاں بہ نیاز ہائے پیدا
 نظرے ادا شناسے بہ حسدیم ناز کردن
 گہے جز یکے نہ دیدن بہ ہجوم لالہ زارے
 گہے خار نیش زن را ز گل امتیاز کردن
 ہمہ سوز ناتمام ہمہ درد آرزویم
 بہ گساں وہم یقین را کہ شہید جہتویم

پیلے اس کی آرزو صرف یہیں تک محدود ہوتی ہو کہ ماسوا کے پردے
 سامنے سے ہٹ جائیں اور شامہ مطلق کا جمال بے حجاب نظر آئے۔
 چند بروئے خود کشی جلوۂ صبح و شام را
 چہرہ کثافتام کن جلوۂ ناقصام را

برسر کفر و دیں فشاں رحمت عام خویش را
 بند نقاب بر کشا ماہ تمام خویش را

اگر وہ طاقت دیدار رکھتا ہو تو یہ آرزو پوری ہو سکتی ہو مگر صرف اس حد تک کہ
 کبھی کبھی حسن مطلق کی ایک بھلک نظر آتی ہو اور اُنّا نا آچھپ جاتی ہو۔
 نہ این عالم حجاب اور نہ ان عالم نقاب اورا
 اگر تاب نظر داری لگا ہے می تو اں کردن

افلاک سے آتے ہیں نالوں کے جواب آخر
 کرتے ہیں خطاب آخر اُٹھتے ہیں حجاب آخر

بہ دیگر اں چہ سخن گسترم ز جلوۂ دوست
 بہ یک نگاہ مشال شمرادہ می گردد

تو ز راہ دیدۂ ما بہ ضمیر ما گزشتی
 مگر اں چناں گزشتی کہ نگہ خبر نہ دارو

مگر اس سے طالب دیدار کی تسکین نہیں ہوتی بلکہ اس کا اضطراب قلب اور بڑھ جاتا ہے اور اس کشمکش سے عاجز آکر وہ چاہتا ہے کہ بھر وجود اپنی کشش کو اور بڑھا دے اور اس کے قطرہ خودی کو اپنے آغوش میں لے کر سکون دائمی بخشنے۔

فرست کشمکش مدہ ایں دل بے قرار را
یک دو شکن زیادہ کن گیسوئے تاب دار را

گیسوئے تاب دار کو اور بھی تاب دار کر
ہوش و خرد شکارِ ذکر قلب و نظر شکار کر
عشق بھی ہو حجاب میں حسن بھی ہو حجاب میں
یا تو خود آشکار ہو یا مجھے آشکار کر
تو ہی محیط بے کراں میں ہوں زرا سی آب جو
یا مجھے ہلکار کر یا مجھے بے کنار کر

لیکن اس دیدار وصل میں یہ اندیشہ ہو کہ کہیں قطرہ دریا میں مل کر اپنی خودی کو فنا نہ کر دے اور یہ بات اقبال کو کسی طرح گوارا نہیں۔

اگر نظارہ از خود رنگی آمد حجاب اولی
نہ گیرد بامن ایں سودا بہا از بس گراں خواہی

اگر یک ذرہ کم گردد ز انجمن وجود من
بہ ایں قیمت نہ می گیرم حیات جاودانی را
وہ ایسا وصل نہیں چاہتے جس میں قطرے کا انفرادی وجود مٹ جائے۔ لیکن

ان کے خیال میں یہ اندیشہ بے جا ہو۔ دیدار و معرفت الہی سے خودی کی آب و تاب کم نہیں ہوتی بلکہ اور بڑھ جاتی ہو۔

کمال زندگی دیدار ذات است	طریقش رستن از بند جہات است
چنان با ذات حق خلوت گزینی	ترا او پسند و اورا تو بینی
منور شو ز نور "من یرانی"	مژہ برہم مزین تو خود نہ مانی
پہ خود محکم گزر اندر حضورش	مشو نا پید اندر بحر نورش
چنان در جلوہ گاہ یار می سوز	عیاں خود را نہاں اورا برافروز

اگر نظر سے دل میں کبھی اپنی کم مائیگی کا خطرہ گزرتا ہو اور وہ یہ سمجھتا ہو کہ دریا کے آگے اس کی ہستی معدوم محض ہو تو خود بحر حقیقت اس کی خودی کی بقا کی ضمانت کرتا ہو۔

یکے قطرہ باراں ز ابرے چکید	نخل شد چو بہنائے دریا بدید
کہ "جائے کہ دریا ست من کیستم"	گراو ہست حقا کہ من نیستم
و لیکن ز دریا بر آمد خروش	ز شرم تنگ مائیگی رو مپوش
ز موج بک سیر من زادہ	ز من زادہ در من اُفتادہ
بیاسائے در خلوت سینہ ام	چو جوہر درخش اندر آئینہ ام
گہر شو در آغوش قلزم بزی	فروزاں تر از ماہ و انجم بزی

اسی طرح قطرہ ناچیز میں جوش عشق وہ ظرف پیدا کر دیتا ہو کہ وہ دریا کو اپنے آغوش میں لینے کے لیے تار ہو جاتا ہو۔

در سینہ من دے بیاسائے از زحمت و کلفت خدائی

حفظ خودی کا خیال عشق کے منافی نہیں بلکہ عین عشق ہی۔ جن کا عیار عاشق کا دل ہی اور بزمِ جن کا فروغ عاشق کے دم سے ہی۔ وہ اپنی خودی کی حفاظت اپنے لیے نہیں بلکہ معشوق کی خاطر کرتا ہی۔

خدائے زندہ بے ذوق سخن نیست
تجلی ہائے او بے انجن نیست
کہ برق جلوۂ او بر جگر رد
کہ خود آں بادہ و ساغر بہ سرزد
عیارِ جن و خوبی از دل کیست
مہ او در طواف منزل کیست
الست از خلوت ناز کہ برخاست ؟
بلی از پردۂ ساز کہ برخاست ؟
اگر مانیم گرداں جام ساقی است
بہ بومش گرمی ہنگامہ باقی است
مراد دل سوخت بر تنہائی او
کنم سماں بزم آرائی او
مشال دانہ می کارم خودی را
برائے او نگہ دارم خودی را

لیکن جیسا کہ ہم کہ چکے ہیں، محدود کا حقیقی وصل نامحدود سے یہی ہے کہ اس کے اندر محو ہو جائے۔ بندے اور خدا کا یہ وصل جو اقبال کے پیش نظر ہے، حقیقت میں، وصل نہیں ہے۔ یہ ایک خاص حالت ہے۔ جس میں سکون حاصل نہیں ہوتا بلکہ

سوز و ساز فراق اور بڑھ جاتا ہے۔

او در میں دمن دروے ہجراں کہ وصال است
ای عقل چہ می گوئی ای عشق چہ نرمانی

از و خود را بریدن فطرت ماست
تہیدن تاریدن فطرت ماست
نہ مار اور فراق او عیارے
نہ اور ابے وصال ما قرارے
نہ او بے مانہ ملے او چہ حال است
فراق ما فراق اندر وصال است

کبھی درد فراق میں اقبال اپنے آپ کو یہ کہہ کر تسکین دیتے ہیں کہ سوز و گداز کا یہ
کیفیت انسان ہی کا حصہ ہے۔ خدا اس سے محروم ہے۔
سوز و گداز حالتے است بادہ زمین طلب کنی
پیش تو گریباں کغم مستی این مقام را

متاع بے ہوا ہو درد و سوز آرزو مندی
مقام بندگی دے کر نہ لوں شان خداوندی
کبھی شوخی تخیل سے یہ سمجھتے ہیں کہ جس طرح بندہ خدا کے ہجر میں بے چین ہو اسی
طرح خدا بھی بندے کے فراق میں بے قرار ہو۔
ما از خداے گم شدہ ام او بہ جستجو مست چوں ما نیا ز مست و گرفتار آرزو مست

باغ بہشت سے مجھے حکم سفر دیا تھا کیوں
کار جہاں دراز ہوا اب مرا انتظار کر

بہر حال یہ جدائی انسان کے لیے مبارک ہو کیونکہ یہی اس کی خودی کی وجہ حیات ہے۔
جدائی عشق را آئینہ دار است جدائی عاشقان را سازگار است
اگر مازندہ ایم از درد مندی است وگر پایندہ ایم از درد مندی است

عالم سوز و ساز میں وصل سے بڑھ کے ہر فراق
وصل میں مرگ آرزو، ہجر میں لذت طلب

گرمی آرزو فراق لذت ہائے دہو فراق
موج کی جستجو فراق، قطرے کی آبرو فراق

یہ ہو ایک مختصر سا خاکہ اس نظریہ حیات کا جو اقبال نے ہمارے سامنے پیش کیا ہے۔ یہ فلسفی شاعر دنیا میں ایک ایسا دل لے کر آیا جو سوز حیات اور درد کائنات سے لبریز تھا اور ایک ایسا دماغ جو زندگی کے اسرار و معارف کا محرم تھا۔ اس نے دنیا کو ایسی حالت میں پایا کہ مشرق خصوصاً اسلامی مشرق جو اب تک خواب غفلت میں مدہوش تھا، کسما کر کوٹ بدلنا چاہتا ہی مگر غلامی کا بوس جو اس کے دل و دماغ پر مسلط ہو اُسے پہنچ نہیں دیتا۔ مغرب جس نے اپنی بیدار مغزی سے رنج سکون پر اپنا سکے بٹھالیا ہو، طمع و سنجوت کے نشے میں چور، انقلاب کی ان قوتوں سے جو خود اس کے اندر سے ابھر رہی ہیں، ٹکرایا چاہتا ہو۔ اس کا دل کرکھا ایشیا کی بے حسی اور بے بسی

پر جو قید مذلت میں گرفتار ہو اور کچھ نہیں کرتا اور یورپ کی ناعاقبت امدادیں پر جو
 قعر ہلاکت میں گرے والا ہو اور کچھ نہیں دیکھتا۔ اس نے ایک کی بے علی اور دوسرے
 کی بے بصری کے اسباب پر غور کیا اور اس کی حقیقت میں نظر سطحی چیزوں سے گزرتی
 ہوئی ان کے تصورات حیات پر جا کر پڑی جن پر ان دونوں تہذیبوں کی بنیادیں قائم
 ہیں۔ اس نے دیکھا کہ ایٹا کے قوائے ذہنی کو ماؤنٹ اور اس کے دست عمل کو شل کرنے
 والا نفی خودی اور نفی کائنات کا فلسفہ ہے۔ اب رہا یورپ تو اس میں شک نہیں کہ اس
 نے اثبات خودی کی اہمیت کو سمجھ کر میدان عمل میں قدم بڑھایا اور فرد و جماعت کے
 ربط سے اپنی زندگی کو مستوار بنایا لیکن چونکہ اس ربط کی بنیاد کسی عالمگیر روحانی عقیدے
 پر نہیں بلکہ نسل و وطن کے تنگ مادی نظریے پر تھی، اس لیے بہت جلد اس کے اندر
 انتشار کی قوتیں نمودار ہو گئیں۔ صحیح نصب العین اقبال کے نزدیک اسلام ہو جس نے
 ایشیائی روحانیت اور یورپ کی عملیت کو سمو کر دنیا کو دین فطرت کی راہ دکھائی مگر گردش
 زمانہ سے اسلام کے پیرو بھی وحدت وجود کے عقیدے کی بدولت جو نفی خودی اور نفی
 کائنات کی تعلیم دیتا ہو، اسی غفلت و جمود کا شکار ہو گئے جو ایشیائی اور قوموں پر طاری تھا۔
 اس کی سزا انھیں یہ ملی کہ یورپ کی ذہنی اور سیاسی غلامی کی زنجیروں میں گرفتار ہو کر ذلت
 کی زندگی بسر کر رہے ہیں۔ ان حقائق کو سمجھنے اور سمجھانے کے بعد اقبال اپنے جاں بخش اد
 جاں فزا نغمہ امید سے ملت اسلامی کو غفلت سے جگاتا ہے تاکہ وہ اس خدمت کو جو
 خدا نے اس کے سپرد کی ہے، پورا کرے اور دنیا کو اس روحانی اور مادی ہلاکت سے جو آج
 چاروں طرف منڈلا رہی ہے، نجات دے۔ اقبال کی نظر مشرق و مغرب میں ایک زبردست
 سیاسی اور اقتصادی انقلاب کے آثار دیکھتی ہے اور اسے صحیح راہ پر لگانے کے لیے وہ
 پہلے مسلمانوں کے اور پھر کل اقوام عالم کے قلوب میں ایک روحانی انقلاب پیدا کرنا چاہتا ہے۔
 وہ دنیا سے اٹھ گیا مگر اس کا پیام فضا نے عالم میں گونج رہا ہے اور گونجتا رہے گا۔

رومی، نطشے اور اقبال

از

(ڈاکٹر خلیفہ عبد الحکیم صاحب پروفیسر جامعہ عثمانیہ)

اکثر بڑے شعرا اور مفکرین کے کلام کا اگر عقلی تجزیہ کیا جائے تو کسی ایک کے کلام میں ایک یا دو سے زیادہ اساسی تصورات نہیں ملتے۔ ہر بڑے آدمی کی خواہ وہ مفکر ہو یا مصلح، زندگی کے متعلق ایک نظر ہوتی ہے۔ اس کی ہزاروں باتیں ایک یا دو تصورات سے مشتق ہوتی ہیں۔ کوئی ایک تصور عام طور پر اس کا تصور حیات ہوتا ہے، افکار کی فلک بوس تعبیر کسی ایک چٹان پر قائم ہوتی ہے۔ اس کے شجر حکمت کے پھول اور پھل برگ و شاخسار اپنی گونا گونی اور بولبولی کے باوجود ایک جڑ سے نکلے ہیں۔ سمجھنے کے لیے جب تک وہ اصل ہاتھ نہ آئے کسی بڑے مفکر کا کلام اچھی طرح سمجھ میں نہیں آسکتا بعض اوقات ایک بڑی تصنیف یا ایک بڑا فلسفہ ایک قفل اسجد ہوتا ہے۔ جب تک ان حروف کا علم نہ ہو جو اس کے لیے بطور کلید ہیں وہ قفل نہیں کھل سکتا۔ یہ کیفیت فقط ان مفکرین کی ہے جن کے خیال میں سنجیدگی اور توانفی داخلی پایا جاتا ہے اور زندگی کے متعلق کسی تصور نے ان کی شخصیت پر مکمل قبضہ کر لیا ہے۔ ایسے اشخاص کے تمام افکار بلکہ تمام اعمال ایک رنگ میں رنگے جاتے ہیں۔ میر انیس نے شاعرانہ تعلی میں اپنے متعلق کہا ہے:-

اک رنگ کا مضمون ہو تو سو ڈھنگ سے باندھوں

لیکن واقعہ یہ ہے کہ ہر بڑے مفکر اور شاعر کے متعلق یہی کہہ سکتے ہیں کہ اس نے ایک رنگ کا مضمون سو ڈھنگ سے باندھا ہے۔ اکثر مذہبی کتابوں کا بھی یہی حال ہے۔ کسی ایک مذہب کی تمام تعلیم کا تجزیہ کیجئے تو نہ میں ایک نظریہ حیات نکلتا ہے جو بعض اوقات دو حرفوں یا

دو جملوں میں پورا بیان ہو جاتا ہو

اب دیکھنا یہ ہو کہ حضرت اقبال کے ہاں بھی کوئی اس قسم کا اساسی تصور موجود نہ ہو جو اس کے تمام کلام کے لیے بطور کلید کام آ سکے۔ اردو اور فارسی دونوں زبانوں میں کوئی شاعر تنوع افکار اور فردت و تصورات میں اقبال کا مقابلہ نہیں کر سکتا۔ فلسفہ جدید اور فلسفہ قدیم تصورات اسلامی اور غیر اسلامی کے تمام انواع، مذاہب عالم کے گونا گوں تصورات معاشرتی، سیاسی اور اخلاقی مسائل، فکر اور عمل کے تمام قدیم اور جدید تحریکات، ان تمام چیزوں کو اقبال نے اپنی شاعری کے خم میں غوطہ دے کر انسانوں کے سامنے پیش کیا ہے۔ شاعروں اور دیگر فن کاروں اور حسن کاروں کے متعلق ایک عام خیال ہو کہ ان کو کسی ایک نظریے کا پابند نہیں ہونا چاہیے۔ اگر شاعر کے لیے کوئی نظریہ زنداں بن جائے تو اس کی پرواز فقط طائر نفس کی پرواز رہ جائے گی۔ اگر اس نے کسی ایک خیال کا پرچار شروع کر دیا تو وہ شاعر نہیں رہے گا بلکہ واعظ ہو جائے گا، اس کا فن تبلیغ کا رنگ اختیار کر لے گا۔ اسی وجہ سے عام طور پر نقاد سخن کسی شاعر کے کلام سے کوئی ایک تعلیم، کوئی ایک نظریہ حیات یا کوئی ایک پیغام تلاش کرنا اصولاً غلط سمجھتے ہیں۔ قرآن کریم میں بھی شاعر کا جو نقشہ کھینچا گیا ہے وہ اسی خیال کے ماتحت ہے۔ نبی کریم صلعم کو مخالف لوگ کبھی مجنوں کہتے تھے اور کبھی شاعر، قرآن کریم میں ان دونوں اعتراضوں کا جواب دیا گیا ہے۔ نبی کو مجنوں کہنا اس لیے غلط ہے کہ مجنوں کے اقوال و اعمال بے ربط ہوتے ہیں اور نبی کے اقوال و اعمال میں داخلی اور خارجی موافقت پائی جاتی ہے۔ از روئے قرآن نبی کو شاعر کہنا اس لیے غلط ہے کہ شاعر کی عام کیفیت یہ ہوتی ہے کہ وہ جو کچھ کہتا ہے اس پر لازماً عمل نہیں کرتا اور اس کے کہنے کا یہ حال ہو کہ وہ ہر چیز کے متعلق مختلف حالات میں مختلف قسم کی باتیں کہتا ہے، اس کے تاثرات میں یک رنگی نہیں ہوتی۔ موسم بہار میں خوش ہوتا ہے تو اس کا بیان اس رنگ سے کرتا ہے کہ تمام زندگی بہار ہی بہار ہے، عیش ہی عیش ہے، مسرت ہی مسرت ہے، کائنات کا ذرہ ذرہ مست ہے۔ وہ اپنی طبیعت

کارفتنی اور گزشتنی رنگ تمام چیزوں پر چڑھا دیتا ہے۔ اسی طرح جب خزاں کا ذکر کرتا ہے تو تمام کائنات کو افسردہ بنا دیتا ہے۔ کہتا ہے کہ ہر چیز فنا کی گرفت میں ہے۔ زندگی ایک ماتم خانہ ہے اور اس کی اصلیت غم جاگداز کے سوا کچھ نہیں۔ زندگی کی وادیاں لانتا ہی ہیں۔ اور شاعر تصورات و تاثرات میں ہرزہ گرد ہے۔ اس کا کوئی ایک مقام اور مسکن نہیں، فی کل وادیمون اس لیے شاعر براہ راست رہنمائی کا کام نہیں کر سکتا۔ جو گروہ شاعر کو مدخل سمجھ کر زندگی میں اس کی پیروی کرے گا وہ یقیناً گمراہ ہو جائے گا، اس لیے کہ شاعر کی اگر کوئی معین سمت فکر نہیں تو ظاہر ہے کہ اس کی کوئی معین سمت عمل بھی نہیں ہو سکتی۔ اقبال کے بعض معاصر شاعر جو اپنے فن میں کمال رکھتے ہیں، اقبال کو صحیح معنوں میں شاعر نہیں سمجھتے تھے۔ ان کا اعتراض یہ ہے کہ اقبال نے شاعری سے تعلیم و تبلیغ اور پیغام رسانی کا کام لینا شروع کر دیا ہے جس سے اس کی شاعرانہ حیثیت کو نقصان پہنچا ہے۔ اس کے مقابلے میں وہ اپنی آزادی اور بے عنائی کو روح شعریت کی اصلیت سمجھتے ہیں۔ ان نقادوں کو مد نظر رکھتے ہوئے اقبال نے خود بھی کہنا شروع کر دیا تھا کہ میں شاعر نہیں ہوں اور جو شخص اب درنگ شاعری کا مجھ سے تقاضا کرتا ہے وہ میرے مقصد کو نہیں سمجھتا۔ طرب آفرینی اور سکون آفرینی اور تخیل میں رنگ بھرنا میرے فن کا مقصد نہیں۔

اگر شاعری فقط بے عنائی تخیل اور تصورات کی ہرزہ گردی کا نام ہو تو ظاہر ہے کہ بعض اکابر شعر کی نسبت یہ کہنا پڑے گا کہ وہ اصل معنوں میں شاعر نہیں تھے لیکن اصل حقیقت وہ ہے جسے خود ایک شاعر نے ایسے شعر کی نسبت بیان کیا ہے کہ:-

مثنو منکر کہ در اشعار این قوم
درائے شاعری چیزے دگر ہست

خود قرآن کریم نے عام شعر کا ایسا صحیح نقشہ کھینچنے کے بعد ان شاعروں کو مشتبی کر دیا ہے جن میں ایمان اور عمل صالح بھی شعریت کے دوش بدوش پایا جائے۔ ایمان اور ذوق عمل ایک شاعر

کو بھی بے راہ روی سے بچا سکتا ہو۔ اس سے کون انکار کر سکتا ہو کہ خاص حقائق حیات پر اقبال کا ایمان نہایت قوی ہو۔ اقبال بھی مختلف وادیوں میں گھوم سکتا ہو اور دنیا فوٹا گھومتا بھی ہو، لیکن ایک صراطِ مستقیم ہو جس پر وہ ہمیشہ ہر پھر کر واپس آجاتا ہو۔ مولانا روم کی شنوی اور اقبال کی شاعری میں یہ بات پائی جاتی ہو کہ دونوں گلگشت کے لیے اکثر ادھر ادھر نکل جاتے ہیں لیکن ہر طرف سے اپنے اصل راستے کی طرف راہ نکال لیتے ہیں۔ اسی قسم کی شاعری ہو جس کو پیغمبری کا جز قرار دیا گیا ہو اور اسی قسم کا شاعر ہو جو تلید الرحمن ہوتا ہو۔ مولانا روم کی نسبت یہ کہا گیا کہ ۶ "نیت پیغمبر لے دار د کتاب" اور اقبال کی نسبت بھی گرامی کا یہ مصرع مشہور ہو۔ "پیغمبری کر دو پیغمبر نتواں گفت"

جو شخص اقبال کی شاعری سے آشنا ہو اس پر یہ امر بے آسانی واضح ہو جاتا ہو کہ متنوع افکار اور بوقلمونی تصورات کے باوجود بعض میلانات اقبال کی شاعری میں نمایاں ہیں "خودی" اقبال کا خاص مضمون ہو۔ یہ لفظ اسلامیات میں ایک بدنام لفظ تھا۔ اقبال نے اپنے اعجازِ بیان سے اس کو نیک نام کر دیا۔ خودی کے مفہوم کو گہرا اور وسیع اور بلند کر کے اقبال نے اس کی تعریف اور تضمن کو بالکل بدل دیا۔ صدیوں کے رائج شدہ تصورات کی قلبِ باہیت معمولی انسانوں کا کام نہیں ہو۔ اسی طرح اقبال نے مومن کا مفہوم، تقدیر کا مفہوم، خدا کا مفہوم، انسان کا مفہوم، اسلام کا مفہوم قرون کے قائم شدہ روایتی مفہوم سے الگ کر دیا ہو۔ مناسبتِ طبعی اور یکسانی نظریہ حیات کی وجہ سے اپنے پیشرووں میں سے اقبال دو مفکروں سے غیر معمولی طور پر متاثر ہوا۔ مشرقِ قدیم میں سے عارفِ رومی کو اپنا مرشد بنایا اور مغربِ جدید میں سے "نطشے" کا فلسفہ خودی اور تصورِ انسان بہت پسند آیا۔ سرسری نظر میں ایسا معلوم ہوتا ہو کہ اقبال نے اپنی شاعری کے بہترین حصوں میں یارومی کی ترجمانی کی ہو یا نطشے کی سطحی نظر سے دیکھنے والے بعض نقادوں نے اقبال کو ان دو مفکروں کی حصّہ آواز یا زنگشت قرار دیا۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ رومی کا ایمان اور نطشے کا کفر اقبال کو ایک

ہی تصویر کے دورخ معلوم ہوتے ہیں۔

کفر دین امت در بہت پلویاں وحسدہ لاشریک لہ گویاں

اور اس میں بھی کوئی شک نہیں کہ اقبال نے ان دونوں سے فیض حاصل کیا ہے۔ مولانا روم کی شنوی اور ان کا دیوان ایک قلم زخا ہے۔ مولانا کے افکار کی گونا گونی میں رشتہ وحدت کو ڈھونڈنا دشوار ہو جاتا ہے لیکن ان کے تصرف میں بعض امتیازی خصوصیات ہیں جن پر اقبال کی نظر پڑی۔ اس بات کی تحقیق کے لیے کہ اقبال نے رومی سے کیا سیکھا اور وہ کہاں تک اپنے مرشد کا رہیں منت ہو، پہلے اس امر کی ضرورت ہے کہ مختصر یہ معین کیا جائے کہ جلال الدین رومی کا تصوف اور اس کا پس منظر کیا ہے۔ اس کے بعد اس کا اندازہ ہو سکے گا کہ اقبال کہاں تک مرشد رومی کا مقلد ہو، کہاں تک اس عارف کے دوش بدوش چلا ہے اور آیا کچھ ایسے نظریے بھی اقبال میں ملتے ہیں جہاں وہ حالات حاضرہ کے تقاضے سے مرشد سے کچھ آگے نکل گیا ہے۔ بعد میں ہم یہ طریقہ نطشے اور اقبال کے مقابلے میں بھی استعمال کر سکیں گے۔

رومی کا تصوف | جس چیز کو تصوف کہتے ہیں وہ کم و بیش مماثل انداز میں تمام بڑے مذاہب میں پایا جاتا ہے۔ زندگی کے تمام

اساسی حقائق کی طرح اس کی تعریف و تحدید بھی نہایت مشکل ہے۔ فقط اسلامی تصوف میں بینکڑوں مختلف تعریفیں اس کی ملتی ہیں اور بعض تعریفیں باہم اس قدر مخالف معلوم ہوتی ہیں کہ ان میں سے کسی قدر شرک کو اخذ کرنا نہ صرف دشوار بلکہ ناممکن سا کام معلوم ہوتا ہے تاہم تصوف کی اکثر شکلوں میں مفصلہ ذیل عناصر ملتے ہیں:-

(۱) اصل حقیقت ایک ہے۔

(۲) تمام مظاہر اسی ایک حقیقت کے شئون ہیں اور ہر مظہر اسی ایک حقیقت کی

طرحت اشارہ ہے۔

(۳) جس طرح تمام وجود اسی ایک حقیقت سے سرزد ہوتے ہیں اسی طرح ہر شے اسی ایک اصل کی طرف عود کرنے کی طرف مائل ہے۔
 (۴) اس اصل حقیقت کا وجدان ایک حد تک عقل سے بھی ہو سکتا ہے بشرطیکہ یہ عقل جزئی نہ ہو بلکہ کلی ہو۔

(۵) اصل علم استدلال سے حاصل نہیں ہو سکتا: عقل کے مقابلے میں تاثر اس کی طرف زیادہ رہنمائی کرتا ہے۔

(۶) زندگی کا مقصد یہ ہے کہ روحانی تاثر کے ذریعے اس اصل کا وجدان حاصل کیا جائے تاکہ زندگی پھر اپنی اصل سے ہم وجود ہو جائے۔

(۷) اس تاثر کا نام عشق ہے۔ حقیقت کا علم بھی اس عشق کے اندر مضمر ہے۔

(۸) یہی عشق تمام مذہب اور تمام اخلاق عالیہ کا سرچشمہ ہے۔ اس کے بغیر مذہب اور اخلاق ایک خارجی اور اعتباری حیثیت رکھتے ہیں عقل بھی اس عشق کے بغیر ایک حلقہ بیرون در ہے۔

تصوف کے یہ اساسی حقائق بہت قدیم ہیں۔ یونانی فلسفے میں افلاطون نے ان کو وضاحت سے بیان کیا اور اس کے بعد فلاطینوس اسکندر رومی نے ان پر تصوف کی ایک فلک بوس تعمیر کھڑی کر دی۔ اسلامی اور عیسوی تصوف میں افلاطون اور فلاطینوس کے تصورات اور تجلیات خالص اسلامی اور عیسوی تعلیمات میں ایسے گھل مل گئے ہیں کہ اب ان کو علیحدہ کرنا ناممکن ہو گیا ہے۔ اسلامی دنیا میں یہ تصورات پہلے فلسفے کے ساتھ پٹے ہوئے آئے۔ اس کے بعد صوفیانہ وجدان نے اپنے عقلی اظہار کے لیے ان کو استعمال کیا۔ بدھت کے نظریہ نروان اور ویدانت کے نظریہ وحدت الوجود میں بھی ان سے مماثل عناصر ملتے ہیں اس لیے بعض مستشرقین نے یہ قیاس بھی قائم کیا کہ تصوف اسلام میں اسی سمت سے داخل ہوا۔ لیکن تاریخی حیثیت سے اس کا کوئی قطعی ثبوت نہیں ملتا۔

جلال الدین رومی کے زمانے تک یہ تصورات تمام اسلامی دنیا میں پھیل چکے تھے فلسفے اور شاعری کے علاوہ دینیات کے حرم میں بھی ان کو داخل ہونے کی اجازت مل چکی تھی۔ الہیات اور مابعد الطبیعیات کے تمام اساسی مسائل زیر بحث آچکے تھے۔ عارفان رومی کی شنوی پڑھنے سے پتہ چلتا ہے کہ انکار کی عظیم الشان ثروت اس کے پیش نظر ہی۔ وہ نہ فقیہ ہی نہ فلسفی نہ شاعر، لیکن حقائقِ اصلہ کی نسبت ایک گہرا وجدان رکھتا ہے جو کسی قسم کی تقلید کا رہن منت نہیں۔ اپنے تاثرات اور افکار کو پیش کرتے ہوئے استدلالی تضاد اور منطقی تناقض کی پروا نہیں کرتا۔ اس کی یہ غرض نہ تھی کہ فلسفے یا دینیات کا کوئی نظام قائم کرے۔ نہ کے بجائے نظم کو اظہار خیال کا ذریعہ بنانا بھی تسلسل استدلال کو منافع تھا۔

تاریخ فکر میں بارہا ایسا ہوا ہے کہ کوئی بڑا صاحب نظر مفکر اپنے زمانے تک پیدا شدہ تمام نظریاتِ حیات کے مختلف رنگوں کے رشتے کران کا تار دہود بنانا ہے اور اضداد کو ایک نئی وحدت میں پرو لینا ہے۔ افلاطون کے فلسفے میں جو وسعت اور گہرائی پائی جاتی ہے اس کا بھی یہی راز ہے کہ اس سے پہلے جو نظریے ثبات اور تغیر و جود اور حدوث، معقول اور محسوس کی بابت پیدا ہو چکے تھے اس نے ان سب میں سے اہم عناصر کو لے کر انھیں ایک جدید نظریہ حیات میں ترکیب دیا۔ ایسا مفکر اگر بلند پایہ شخص ہے تو وہ محض انتخاب پسند نہیں ہوتا وہ مختلف افکار کے ٹکڑوں کو جوڑ کر ایک ان مل بے جوڑ خرقہ درویش نہیں بناتا، نہ ہی اس کا دماغ درویش کا کچھول ہوتا ہے جس میں رنگ رنگ کے ٹکڑے جمع ہوں۔ ایک بڑے مفکر کا کام تخلیقی ہوتا ہے وہ اپنے سے پیشتر کے متضاد نظریات کو خام پیداوار کی طرح استعمال کرتا ہے۔ اس کے ذہن میں ایک نئی تصویر ہوتی ہے جس میں پہلے رنگ استعمال کرتا ہے لیکن خاکہ اور نقشہ اس کا اپنا ہوتا ہے۔ ایک نئی تعبیر اس کے ذہن میں ہوتی ہے جس کے لیے وہ سنگ و خشت پہلے کھنڈرات میں سے ہیا کرتا ہے۔ ایمرن کا ایک قول مشہور ہے کہ تناقض ادنیٰ نفوس کے لیے ہوتا ہوتا ہے اور استدلالی تناقض سے ڈر کر وہ زندگی کے

بعض اہم پہلوؤں کو نظر انداز کر دیتے ہیں۔ کسی بڑے مفکر نے کبھی استدلالی تناقض سے خوف نہیں کھایا۔ مذہب کی گہری سے گہری تعلیم تناقضات ہی میں بیان ہوتی ہے۔ مابعد الطبیعیات کے انتہائی سائل اکثر لفظی تناقض میں الجھ جاتے ہیں لیکن کوئی اعلیٰ درجے کا فلسفی اس سے گھبراتا نہیں۔ خود جدید طبیعیات مادے کی جس اساس پر پہنچ سکی ہے اس کی تحریف و تحدید میں تناقض پایا جاتا ہے کہ وہ محض جوہر بھی ہے اور محض قوت بھی۔ انتہائی ذرہ محض ایک ذرہ بھی ہے اور محض ایک اہر بھی۔

جلال الدین رومی کے سامنے ایک طرف خالص اسلامیات کی ایک عظیم الشان تعمیر ہے جس کی تہیں ایک خاص نظریہ حیات و کائنات اور اس سے سرزد ہونے والا ایک خاص نظریہ عمل ہے۔ دوسری طرف یونانی فلسفے کی وہ ثروت افکار ہے جو بہترین دلوں اور دماغوں کی پیداوار ہے۔ ایک طرف حکمت ایمان و قرآن ہے اور دوسری طرف حکمت عقلی۔ ایک طرف حکمت استدلالی ہے تو دوسری طرف حکمت نبوی۔ اس کے علاوہ صوفیانہ وجدانات ہیں جو ایک خاص نظریہ حیات کا سرچشمہ ہیں۔ ان میں سے کوئی چیز ایسی نہ تھی جس کو عارف رومی کلیتہً ترک کر سکتے۔ وہ جس پہلو میں جتنی صداقت سمجھتا ہے اس کو فراخ دلی سے پیش کرتا ہے اور اس بات کی قطعی پروا نہیں کرتا کہ اس سے کون سا گروہ ناراض ہو جائے گا نہ وہ اس امر سے گھبراتا ہے کہ منطقی طور پر کوئی ایک عقیدہ دوسرے عقیدے سے اچھی طرح منسلک نہیں ہوتا۔ زندگی کے واضح اور ناقابل تردید پہلوؤں کو دہا کر وہ فکری توازن پیدا کرنے کا قائل نہیں۔ دیانت فکر کا حقیقت میں یہی رویہ ہونا چاہیے۔ جن مذہبوں اور جن فلسفوں نے دنیا کی کاپی پلٹ دی اور نقوس و آفاق میں نئی کائناتوں کا انکشاف کیا ان تمام میں ایسے اہم عناصر ملتے ہیں جن کو عقل استدلالی آج تک غیر متضاد طور پر متحد نہیں کر سکی۔

عارف رومی اور علامہ اقبال میں بہت مماثلت پائی جاتی ہے۔ دونوں اعلیٰ درجے

کے شاعر ہیں۔ دونوں اسلامی شاعر ہیں۔ دونوں کی شاعری حکیمانہ ہے۔ دونوں معقولات کے سمندر کے تیراک ہونے کے باوجود جدانات کو معقولات پر مرتجح سمجھتے ہیں۔ دونوں خودی کی نفی کے بجائے خودی کی تقویت چاہتے ہیں۔ دونوں کے نزدیک حقیقی خودی اور حقیقی بے خودی میں کوئی تضاد نہیں بلکہ ایک کے بغیر دوسری مہل اور بے نتیجہ ہے۔ دونوں کا تخیل تقدیر کے متعلق عام سہ تخیل سے الگ ہے۔ دونوں کا خیال ہے کہ تقدیر میں جبرئی طور پر اعمال افراد پہلے ہی سے خدا کی طرف سے معین اور مقرر نہیں بلکہ تقدیر آئین حیات کا نام ہے۔ دونوں ارتقائی مفکر ہیں۔ نہ صرف انسان بلکہ تمام موجودات ادنیٰ سے اعلیٰ منازل کی طرف عروج کر رہے ہیں۔ انسان کے عروج کی کوئی حد نہیں۔ قوت آرزو اور جہد صلح سے کئی نئی کائناتیں انسان پر نہ صرف منکشف ہو سکتی ہیں بلکہ خلق ہو سکتی ہیں۔ دونوں قرآن کریم کے آدم کو نوع انسان کی سیراج کا ایک نصب العین تخیل سمجھتے ہیں۔ دونوں جہد و جہد کو زندگی اور خوشی کو موت سمجھتے ہیں۔ دونوں کے ہاں بقا مشروط ہر سہی بقا پر۔ دونوں اپنے سے پیشتر پیدا کردہ افکار سے کما حقہ واقف ہیں اور متضاد عناصر کو ایک بلند تر وحدت فکر کی سطح پر لانا چاہتے ہیں۔ اس اذلی اور طبعی مناسبت کی وجہ سے اقبال اپنے آپ کو عارف رومی کا مرید سمجھتا ہے۔ یہ مرید معمولی تقلید ہی مرید نہیں۔ کمال عقیدت کے ساتھ پیرو کے رنگ میں رنگا ہوا مرید ہو لیکن آزادی حقیقت یہ ہے کہ عارف رومی کا صحیح خلیفہ چھ سو برس کے بعد پیدا ہوا۔ جب تک دنیا میں ثنوی ثنوی معنوی پڑھنے والے اور اس سے روحوں میں سوز و گداز پیدا کرنے والے باقی رہیں گے تب تک اقبال کا کلام بھی اس کے ساتھ پڑھا جائے گا اور روحانی لذت اور زندگی پیدا کرتا رہے گا۔

اب ہم رومی اور اقبال دونوں کے بعض اساسی تصورات کو لے کر اقتباسات کے فیجیہ ان کا مقابلہ کریں گے تاکہ مذکورہ صدر و عمدہ پایہ ثبوت کو پہنچ سکے۔ ان دونوں کے ہاں ایک مرکزی تصور عشق کا تصور ہے، ہم اس سے شروع کرتے ہیں۔

عشق | شوقی معنوی اور مولانا کے دیوان ”دیوان شمس تبریز“ میں عشق کی کیفیت پر اس قدر بلخ نشہ آور اور مقص اشعار ملتے ہیں کہ دنیا کا کوئی اور شاعر صادق و صی کے اس جذبہ میں اس کا مقابل یا حریف نہیں ہو سکتا۔ وہ عشق کو تمام کائنات کی روح رواں اس کا مبداء اور منہی سمجھتا ہے، عشق وہ جذبہ ہے جس کی بدولت ہر چیز اپنی اصل کی طرف عود کرنے کے لیے بے تاب ہے۔ عشق ہی نغمہ ہے ہوا اور عشق ہی نشہ ہے۔ آتش عشق سے ہر روح میں سوز و گداز ہے۔ عشق ہی میں زندگی کا راز ہے۔ عشق ہی سوز ہے اور عشق ہی ساز ہے۔ عشق ہی ذوق نظر ہے، عشق ہی کائنات کا پردہ در ہے۔ عشق میں متضاد کیفیتیں ایک وحدت میں ختم ہو جاتی ہیں۔ وہ نہر بھی ہے اور تریاق بھی۔ وہ فقر بھی اور سلطانی بھی۔ وجود و عدم کا زیر و بم عشق سے ہے۔ ستاروں کی گردش اسی جذبہ سے ہے۔ ذروں کا استخراج اسی کی بدولت ہے۔ زندگی کے اندر یہی ذوق وصال اور یہی ذوق ارتقا ہے۔ ادنیٰ اعلیٰ کی طرف عروج عشق ہی کا کرشمہ ہے ہر قسم کی پستیوں اور کمزوریوں کے خس و خاک اس سے سوخت ہو جاتے ہیں۔ عشق ہی اخلاق فاضلہ کا سرچشمہ ہے۔ عشق ہر جان کی غذا اور ہر مرض کی دوا ہے۔ نخوت و ناموس کی تمام بیماریاں اس سے دور ہو جاتی ہیں۔ عشق ہی افلاطون ہے اور عشق ہی جالینوس ہے۔ اسرار و رموز کے لیے عشق اصطلاح ہے۔ مادی دنیا میں عشق حرکت کا باعث ہے، جنبش خاک اور حرکت افلاک اسی سے ہے۔ نباتات میں یہ نشوونما ہے اور حیوانات میں نقل مکانی۔ انسان کے اندر مادی، نباتاتی اور حیوانی عشق بھی پایا جاتا ہے۔ عشق کسی چیز کا بھی ہو وہ عشق ازلی کی ایک لہر ہے اور ترقی کر کے اپنی اصل تک پہنچ سکتا ہے۔ غور و نگاہ سے جو فار پیدا ہوتا ہے وہ بھی عشق ہی کی ایک ادنیٰ صورت ہے۔ عالم رنگ و بو کا عشق بھی اصلی عشق کی ایک جھلک ہے لیکن انسان کو چاہیے کہ عشق کے ادنیٰ مظاہر سے اعلیٰ مظاہر کی طرف بڑھتا جائے۔ کسی ایک منظر پر الگ جانا نفی حیات ہے۔

اقبال کی بہترین نظموں میں عشق اور عقل کا تقابل پایا جاتا ہے۔ اقبال جو شخص، تو ہے

وجدان جبلت و جذبہ اور تخلیق کا شاعر ہو۔ ان تمام چیزوں کے لیے اس کے پاس ایک ہی لفظ ہو عشق عشق اور عقل کا یہ تقابل تاریخ فکر میں بہت قدیم ہے۔ نطنے کا خیال ہے کہ یونانی تہذیب میں جب صحیح زندگی موجود تھی تو یونانیوں میں Dionysims کی پوجا ہوتی تھی جو جذبہ حیات اور جذبہ تخلیق کا دیوتا تھا۔ پرجوش رقص و سرود کے ذریعے لوگ اس دیوتا سے ہم آغوش ہوتے تھے۔ اعلیٰ درجے کا یونانی المیہ (ڈریجڈی) اس جذبہ حیات کی پسندوار تھی۔ یہ جذبہ بہ نسبت مصوری اور رنگ تراشی کے موسیقی میں زیادہ پایا جاتا ہے۔ عقل اس جذبہ سے بہت بعید ہے اور فن لطیف اس سے بہت قریب ہے بشرطیکہ فن لطیف عقلیت کا شکار نہ ہو جائے۔ فنون لطیفہ پر سب سے زیادہ موسیقی اصل حیات کی آئینہ دار ہے۔ موسیقی کنہ حیات کا رمزی اظہار ہے۔ مسلمان صوفیا میں بھی جو جذبہ عشق کے دلدادہ تھے، موسیقی کی نسبت اس قسم کے خیالات ملتے ہیں۔ صوفیاء کے ایک طبقے نے اس غرض سے موسیقی کو عبادت میں داخل کر لیا۔ رقص اور موسیقی جلال الدین رومی کے مریدوں کی ایک امتیازی خصوصیت ہے۔ صوفیاء کے دوسرے سلسلوں میں بھی جذبہ آفریں موسیقی رعوں کو گرامے کے لیے استعمال کی جاتی ہے۔ نطنے اور شوشین ہائر نے موسیقی کی نسبت جن خیالات کا اظہار کیا ہے وہ مثنوی مولانا روم میں کئی صدیاں پہلے بڑی خوبصورتی اور گہرائی کے ساتھ بیان ہو چکے تھے حقیقت حیات میں غوطہ زنی کے ساتھ موسیقی کا کیا تعلق ہے، ان اشعار سے بہتر غالباً اس کا کہیں اظہار نہیں ہوا جن سے مثنوی کی ابتدا ہوتی ہے۔ مولانا روم نے نطنے کو حقیقی اور مجازی دونوں معنوں میں استعمال کر کے اپنا تمام نظریہ حیات شروع ہی میں بیان کر دیا ہے۔ ان اشعار میں موسیقی اور تصوف دونوں کا فلسفہ یکجا بیان ہو گیا ہے۔ رومی دلدادہ کی اس لیے کہ روح کو اپنی حقیقت اور اپنا وطن یاد آجاتا ہے۔ تمام راز حقیقت اس کے اندر ہے، جس طرح جان تن کے اندر ہے۔ جوش عشق نے کے اندر اس طرح ہے جس طرح شراب میں نشہ۔ ہر فراق زدہ کو اس لیے موسیقی بہت دل سوز معلوم ہوتی ہے۔ اور کوئی راگ جتنا درد انگیز ہو اتنا ہی شیریں ہوتا ہے۔ زندگی کی اساس میں جو منطقی

تضاد پایا جاتا ہو وہ پوری طرح موسیقی میں ملتا ہو۔ اسی لیے اس کے اندر درد اور طرب جیسی دو متضاد کیفیات ہم آغوش ہیں۔ یہ زہر بھی ہو اور تریاق بھی۔ بانسری کے دودھن ہیں۔ ایک حقیقت نے نواز کے ساتھ لگا ہوا ہو اور دوسرا حقیقت ظاہر کی سمت میں نالہ افگن ہو۔ اس انداز کے سماع راست سے روح میں گداز پیدا کرنا ہر شخص کا کام نہیں۔ اس کے اندر ایسے رموز حیات کا انکشاف ہوتا ہو کہ اگر ان کو فاش طور پر بیان کر دیا جائے تو علم ادب کے تمام نظام درہم برہم ہو جائیں۔

سُرخِ بہاں است اندر زیر و بم فاش گر گویم جہاں برہم زخم
رہاب کی نسبت لکھتے ہیں:-

خشک تار و خشک چوب و خشک پوست

از کجای آید این آواز دوست

نطشے اس تمام جذبہ باطن کو فن لطیف کا سرچشمہ قرار دیتا ہو۔ سقراط، افلاطون اور ارسطو جیسے عقلیت کے دیوتاؤں نے بھی اس بات کو تسلیم کیا ہو کہ اعلیٰ درجے کی شاعری محض عقل سے نہیں بلکہ ایک قسم کے جنوں سے پیدا ہوتی ہو جس شاعر میں اس جنون کی کمی ہو وہ زبان کی خوبوں اور صنعتوں پر قادر ہونے کے باوجود محض زبان اور علم کی بنا پر ایسے اشعار نہیں کہہ سکتا جو دل کی گہرائیوں میں اتر جائیں۔ معرفتی جنون کا یہ نظریہ رومی، نطشے اور اقبال تینوں میں پایا جاتا ہو۔ نطشے کو سقراط اور افلاطون سے یہ شکایت ہو کہ انھوں نے عقلیت کو جو ایک ناولی چیز ہو، اصلی قرار دیا اور جذبہ حیات کو جو ایک اصلی چیز ہو اور تمام تخلیق کا سرچشمہ ہو، غیر اصلی سمجھا اور ایک ایسی تہذیب اور ایسے فلسفے کی بنیاد لی جو خشک استدلال کے تار و پود سے بنایا جائے۔ افلاطون نے باوجودیکہ وہ خود شاعر مزاج فلسفی ہو، اپنی مجوزہ جمہوریت میں سے شاعروں کو نکال دینا چاہا۔ لیکن موسیقی کا وہ محض اس لیے ناکر تھا کہ اس سے عقلی توازن اور ہم آہنگی میں مدد ملے گی۔ افلاطون کا تصور موسیقی کی نسبت

رومی اور نطشے کے وجدانی اور ناثراتی تصور سے الگ ہے۔ وہ ماتھا لوجی، دیو مالایا اسباب فطرت کے متعلق تخیلی افسانوں کو خلاف عقل ہونے کی وجہ سے بے کار سمجھتا تھا اور کہتا تھا کہ فقط بچوں اور عوام کی تعلیم میں دروغ مصلحت آمیز کے طور پر ان سے کام لے سکتے ہیں۔ اس سے زیادہ ان چیزوں کی کوئی حیثیت نہیں۔ زمانہ حال میں پہلے نطشے نے اور اس کے بعد اقبال نے سقراطی افلاطونی نظریہ حیات پر حملہ کیا ہے۔ یہ دونوں بجائے پولو کے ڈائیوٹس کے بچاری ہیں۔ اقبال نے جو اسرار خودی میں افلاطون کو گوسفند قرار دیا ہے۔

رایت اول فلاطون حکیم گوسفند از گوسفندان قدیم
اس تلخ تنقید کا ماخذ نطشے ہی کا وہ زبردست وار ہے جو اس نے افلاطون کی عقلیت پر کیا ہے۔ نطشے کے نزدیک جذباتی اور جمالیاتی کیفیت استدلالی اور عقلی کیفیتوں سے بہت افضل ہے۔ اس نقطہ نظر کے ماتحت اقبال نے سینکڑوں اشعار لکھے ہیں جس طرح نطشے اور رومی موسیقی کو استدلال پر ترجیح دیتے ہیں اسی طرح اقبال شعر کو فلسفے کے مقابلے میں زیادہ حقیقت رس خیال کرتا ہے۔ دین کا سرچشمہ بھی شعر اور موسیقی کے سرچشمے کی طرح جذبہ حیات یا جذبہ عشق ہی ہے۔ محض سائنس کی تعلیم یا خالص عقلی تعلیم کو نطشے ایک بے مغز پوست خیال کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ مدرسوں اور یونیورسٹیوں میں علوم کی تعلیم دینے والوں نے اس کو ایسا بے جان کر دیا ہے کہ کسی روح میں اس سے کوئی گرمی پیدا نہیں ہوتی۔ محض معلومات کے اضافے سے کوئی جذبہ تخلیق پیدا نہیں ہوتا۔ حقیقی تخلیق وہیں ہوگی جہاں بجائے عقل کے جبلت اور وجدان کے تار مرتعش ہوئے ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ اب تاریخ جیسا مضمون بھی اس طرح پڑھایا جاتا ہے کہ زندگی کے متعلق کوئی جوش اس میں پیدا نہیں ہوتا اور نہ ہی بلند مقاصد کی تخلیق ہوتی ہے۔ اس کی وجہ وہ یہی بیان کرتا ہے کہ عقل خنک کے بچاری ابھی تک سقراط اور افلاطون کے جادو سے باہر نہیں آ سکے۔ اسی طرح شاعری کے بہت سے معلم اور نقاد شعر کی روح سے قطعاً نا آشنا ہوتے ہیں اور اعلیٰ درجے کی

نظم کو صرف و نحو، عروض اور لسانیات کی بے معنی بحثوں میں الجھا کر شمر فہمی قرار دیتے ہیں اسی طرح مذہبی صحیفوں کو ان کی مانتھالوجی سے مبرا کر کے خالص استدلالی اور خشک منطق سے سمجھنا چاہتے ہیں حالانکہ مذہبی افسانوں کی تعمیر تخیل جو جذبہ حیات سے پیدا ہوئی ہے۔ محض منطقی استدلال کے مقابلے میں حقیقت حیات سے بہت زیادہ قریب تر ہے۔ کائنات اور ثورین ہائرے، عقل استدلالی کو محض مظاہر کے تعلقات تک محدود کر کے عقلیت کی ہت شکنی کی ہے۔ نطشے کو اس سے اسید ہوئی ہے کہ غالباً اس بڑے بت کے ٹوٹنے کے بعد جرم قوم پھر آزادانہ جلی تخلیق پر مائل ہوگی اور ایسی موسیقی شاعری، ڈرامہ اور افسانہ پیدا کرے گی جو بجائے کینہ سود و زیاں کی کشاکش کے زندگی کی گہرائیوں میں سے اُبھرے اور جس کے حقائق سقراط، افلاطون اور ارسطو کی منطق کے پیمانے سے ناپے جائیں۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ اپنی شاعری کے اُس دور میں جس میں اسرار خودی تصنیف کی گئی، اقبال نطشے سے متاثر تھے۔ علاوہ اس داخلی شہادت کے جو اسرار خودی سے بکثرت اور بوضاحت مل سکتی ہے، مجھ کو اس بارے میں شخصی طور پر بھی کچھ معلومات حاصل ہیں۔ یورپ کے قیام کے دوران میں اقبال کو اس مومن قلب اور کارفرما مغز مجذوب کا فلسفہ بہت دلکش معلوم ہوا۔ بیسویں صدی کے آغاز میں نطشے عقلی اور اخلاقی دنیا میں ایک زلزلہ پیدا کر چکا تھا۔ اس زمانے میں اقبال یورپ میں حکمت فرنگ کے قدیم اور جدید پہلوؤں کا بنظر حاضر مطالعہ کر رہے تھے۔ یورپ میں اکثر نوجوان شاعر اور فلسفی اس انقلابی مفکر کے دلدادہ تھے۔ نطشے کو ایک نقاد نے ایک ست بیل سے تشبیہ دی ہے جو کسی جینی خانے میں گھس کر تمام قیمتی ظروف کو پاش پاش کر دے۔ اسی تشبیہ کو کسی قدر بدل کر اقبال نے اس مصرعے میں استعمال کیا ہے کہ ”دیوانہ بکار گہ شیشہ گر رسید“ ہر مصلح بت شکن ہوتا ہے۔ نطشے مفکر اور شاعر ہونے کے علاوہ کسی قدر مجذوب ہونے کی وجہ سے بت خانہ افکار و اقدار میں اپنی لاٹھی بے دھڑک گھاچکا تھا۔ بہت سے بت اس نے پاش پاش کر ڈالے تھے جو ٹوٹے نہیں تھے وہ اپنا مرکز نقل کھو کر سرنگوں ہو گئے تھے جو طبقہ

مروجہ مذہب اور روایتی اخلاق کی کمزوریوں اور ریاکاریوں سے بیزار ہو چکا تھا لیکن جرأت رندانہ کے فقدان کی وجہ سے کوئی آواز بلند نہیں کر سکتا تھا یا خود اس کے شعور میں اس ضرورت انقلاب نے کوئی معین صورت اختیار نہیں کی تھی، اس کو نطشے کی تعلیم میں ایسا معلوم ہوا کہ ایک نئے نبی کی آواز ہر جو حال سے زیادہ مستقبل کے انسانوں کو پیش کرتا ہے۔ جب تک نطشے کے اہم اور مرکزی افکار اور میلانات سے واقفیت نہ ہو اس امر کا اندازہ کرنا مشکل ہے کہ اقبال پر اس کی تعلیم کے کس پہلو نے اثر کیا اور کن خیالات میں اقبال اس کا ہم نواز ہو سکا۔ نطشے کے افکار میں بظاہر کوئی نظم اور انضباط نہیں۔ مختلف ادوار میں اس کے خیالات میں بہت تبدیلیاں پائی جاتی ہیں۔ شروع میں ایک چیز کی توصیف میں **طلب اللہ** تھا تو آخر میں اس کا بے پناہ دشمن ہو گیا۔ مختلف تصانیف میں آپس میں تصادم معلوم ہوتا ہے اور بہت سی باتیں فقط مجذوب کی بڑے معلوم ہوتی ہیں۔ بڑی کوشش کے بعد اتنا ہو سکتا ہے کہ جو میلانات اس میں غالب معلوم ہوتے ہیں ان کو الگ کر لیا جائے اور اندازہ کیا جائے کہ بحیثیت مجموعی اس کا نظریہ حیات کیا تھا۔ مفصلہ ذیل بیان میں اختصار کے ساتھ اس کے اساسی نظریات کا خاکہ پیش کیا جاتا ہے۔

مذہب (۱) نطشے خدا کا منکر ہے۔ اس کا عقیدہ ہے کہ جب تک خدا کا تصور پورے طور پر انسان کے دل سے محو نہ ہو جائے، انسان اپنی موجودہ ذلیل غلامانہ حالت سے آگے قدم نہیں اٹھا سکتا۔ جب تک لوگ دیوتاؤں اور طلسمات کے قائل تھے، سائنس اور حکمت پیدا نہیں ہو سکی۔ جب تک انسان یہ آخری ہمت نہیں توڑے گا کسی بلند سطح کی طرف عروج نہیں کر سکے گا۔

(۲) نطشے عیسائیت کا جانی دشمن ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اس سے پہلے عیسائیت کی

بیخ دہن پر کلہاڑی مارنے والا کوئی ایسا شخص پیدا نہیں ہوا تھا جو اس امر میں نطشے کا مقابلہ کر سکے گا۔

اس سے پہلے اسلام نے عیسائیت پر جو حملہ کیا وہ اوجھڑا سا تھا۔ مسلمانوں نے مسیح علیہ السلام کی شخصیت کو نہایت برگزیدہ اور ان کی اصلی تعلیم کو صحیح سمجھا۔ عیسائیوں کے نصیب سے زائد عقائد مسلمانوں کے عقائد کا بھی جز بنے رہے۔ خود عیسائیوں میں جو آزاد خیال مفکر پیدا ہوئے انھوں نے بھی مسیح کے اخلاق کی مدح سرائی کی اور فقط معجزات و کرامات کو توہمات قرار دیا۔ نطشے عیسائیت کو عروج انسانی کا سب سے بڑا دشمن سمجھتا ہے۔ اس لیے کسی قسم کے سمجھوتے کے لیے تیار نہیں۔ وہ کہتا ہے کہ مذہب دو قسم کے ہیں۔ (۱) اثبات حیات کے مذاہب، جو زندگی کو 'ہاں' کہتے ہیں اور (۲) نفی حیات کے مذاہب جو زندگی کو 'نہیں' کہتے ہیں۔ یہ الفاظ دیگر زندگی کو نعمت سمجھ کر اس کے حصول اور فلاح میں کوشش کرنے والے اور زندگی کو لعنت سمجھ کر اس سے بھاگنے والے۔ عیسائیت اور بدھ مت کو وہ نفی حیات کے مذاہب قرار دیتا ہے اس لیے زندگی کے کمال اور حصول کی خاطر ان کا عقلاً و عملاً تہنہس کرنا چاہتا ہے۔ تاریخی حیثیت سے اس کا خیال ہے کہ عیسائیت عاجزوں اور غلاموں کی ایک بغاوت تھی زبردست آقاؤں کے خلاف۔ زندگی میں جب براہ راست قوت حاصل نہ ہو سکے تو دروغ اور عاجزی بھی ہتھیار بن سکتے ہیں۔ اقدار کو الٹ کر غلاموں نے اپنے حرامان و افلاس کو سب سے بڑی نعمت اور دولت قرار دیا، اور یہ تعلیم دینی شروع کی کہ فقط عاجز، مفلس، بیکس، طمانچے کھانے والے، بیگاریں پکڑے جانے والے، بے گھر بے زر، بے زر لوگ خدا کی بادشاہت میں داخل ہو سکیں گے۔ جاہل کو عالم پر فوقیت ہے۔ غریب کو امیر پر اور ناتواں کو توانا پر۔ فطرت کا حسن ایک دھوکا ہے اور جسمانی اور مادی زندگی گناہ آدم کی ابدی سزا ہے۔ نطشے کہتا ہے کہ اس ہتھیار سے یہودیوں نے اہل روم کو شکست دی، غلام آقاؤں پر غالب آگئے، شیر بکرے بن گئے۔

نطشے کسی انزلی اور ابدی خیر و شر کی مطلق تفریق اور تقسیم کا قائل نہیں۔ وہ پیکار حیات اور ارتقا کا ماننے والا ہے۔ زندگی اپنی بقا کے لیے مختلف

اخلاق

منزلوں میں خاص خاص چیزوں پر خیر و شر کی مہر لگاتی رہتی ہے۔ ہو سکتا ہے جو عمل ایک حالت میں خیر ہو وہ دوسری حالت میں شر ہو جائے۔ پہلے نتائج پر خیر و شر کا اطلاق ہوتا تھا اس کے بعد یہ الفاظ اعمال پر لگنے لگے جن سے خاص خاص نتائج سرزد ہوتے تھے۔ اس سے آگے بڑھ کر محروکوں اور نیتوں پر بھی اصطلاحیں عاید ہونے لگیں۔ آخر میں خود انسان نیک یا بد شمار ہونے لگے۔ علم اللسان کا ماہر ہونے کی حیثیت سے نطشے نے لسانیات سے اس کا ثبوت بہم پہنچانے کی کوشش کی ہے کہ خیر کا اطلاق پہلے قوت پر ہوتا تھا اور اچھا آدمی قوی آدمی تھا۔ اب بھی ایسا ہی ہونا چاہیے۔ عاجزوں پر اس کا اطلاق نوع انسان کے انحطاط کا موجب ہے۔

اخلاق دو طرح کے ہیں (۱) آفاقی اخلاق (۲) غلامانہ اخلاق۔ صداقت کی تلاش، جرات، زندگی کو لذت والہ اور سود و زیاں کے پیمانے سے نہ ناپنا، ہر قسم کا انبات اور چٹا افزا فعلیت آفاقی اخلاق کے مظاہر ہیں۔ ہر قسم کی بزدلی، رسوم و قیود سے باہر آنے کی کوشش نہ کرنا عجز، قناعت، توکل، خیرات، احلم، عبرت، عرضیکہ ہر قسم کی انفعالی صورتیں غلامانہ اخلاق میں داخل ہیں۔ بدھ مت اور عیسائیت میں غلامانہ اخلاق کی تعلیم دی گئی ہے۔ ہر طریق زندگی اور طرز فکر جس سے قوت پیدا ہو، خیر ہو اور اس کے برعکس ہر طریق زندگی یا طرز فکر جو کمزوری سے پیدا ہو اور کمزوری کی طرف لے جائے، شر ہے۔ اعلیٰ انسان کو شرکاری ہونا چاہیے۔ سچا عیسائی ایک گھریلو اور پالتو جانور ہے جس میں جوش ٹھنڈا ہو گیا ہے۔ آنسو بہانے والی ہمدردی ہمدرد کو بھی کم زور کر دیتی ہے اور اس کو بھی جس کی منظر آہستہ پر آنسو بہائے جائیں۔ خیرات کا دینے والا بھی ذلیل ہوتا ہے اور لینے والا بھی۔ اس سے رفتار ارتقا میں خلل اور رکاوٹ پیدا ہوتی ہے۔ پیکار حیات میں آفرینش انواع صالحہ کے لیے انتخاب طبعی صحیح قانون ہے۔ جو کمزور کو بچا ناپا ہوتا ہے وہ عروج آدم کا دشمن ہے۔ نطشے کے نزدیک اب تک نوع انسان نے جو اخلاق پیدا کیا وہ ایک سفید جھوٹ ہے لیکن

یہ جھوٹ مفید اور مصلحت آمیز تھا۔ انسان کے اندر جو زندگی ہو وہ فقط دھوکے سے مغلوب ہو سکتی ہو۔ مذہب اور اخلاق کی دروغ بانیوں کے بغیر انسان درندہ ہی رہتا۔ اس نے اپنے آپ کو ایک بلند قسم کی مخلوق تصور کر لیا اور اس دھوکے میں شدید قوانین کی مانتی قبول کر لی۔ مروجہ اخلاق کی بنیاد زیادہ تر رسم و رواج ہو۔ رسم و رواج کا پابند شخص نیک اور اس کی غلط اور زی کرنے والا بدشعار ہوتا ہو۔ جی بنائی پڑیوں پر چلنا آسان ہوتا ہو اس لیے اکثر انسان محض عادت اور سہولت کی وجہ سے نیک ہوتے ہیں۔ دوسروں سے الگ ہو کر سوچنا یا عمل کرنا زحمت اور مصیبت کا باعث ہوتا ہو۔ حقیقت میں کوئی عمل فی نفسہ برا یا اچھا نہیں جماعت یا مملکت اپنے نفع و ضرر کے لحاظ سے خیر و شر کا فیصلہ کرتی ہو۔ گناہ حقیقت میں کوئی چیز نہیں۔ ہر چیز معصوم ہو۔ بدی صورت بدل کر نیکی اور نیکی صورت بدل کر بدی ہو جاتی ہو حکمت شعار انسان ابھی پیدا نہیں ہوا۔ ابھی ارتقاء نے اس کی طرٹ پہلا قدم اٹھایا ہو۔ ایک زمانہ آئے گا کہ نوع انسان کی زندگی اخلاق و مذہب کے بجائے حکمت پر مبنی ہوگی۔ اس آئینہ ابھرنے والے آفتاب کی کرنیں ابھی روح انسانی کی چوٹیوں پر پڑتی ہیں۔ نیچے وادی میں گہرا گہرا اور اندھیرا ہو۔

مذہب اور فن لطیف نے نوع انسان کے لیے ماں اور دایہ کا کام کیا ہو لیکن شباب کو پہنچ کر نہ ماں کی ضرورت رہتی ہو اور نہ دایہ کی۔

سیاسیات میں نطشے کا خیال ہو کہ تمام اعلیٰ درجہ کی تہذیب و ہاں پیدا ہوئی ہو جہاں جماعت کے دو طبقے تھے۔ ایک جبری محنت کرنے والا ایک آزاد اور اختیار می محنت کرنے والا۔ جنگ کے خلاف یہ بات کہی جاسکتی ہو کہ اس سے فاسخ احمق ہو جاتا ہو اور مفتوح بد اندیش اور حاسد۔ اس کے موافق یہ کہہ سکتے ہیں کہ تہذیب انسانی کے لیے جنگ ایک قسم کی نیند ہو۔ اس نیند سے اُٹھنے کے بعد نوع انسان زیادہ تازہ دم ہو جاتی ہو۔

اشتراکیں کہتے ہیں کہ ملکیت اور سرمائے کی تقسیم ظلم اور عدم انصاف پر مبنی ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ تمام تہذیب کی بنیاد ظلم اور غلامی اور کرو فریب ہے۔ یہ چیزیں تہذیب کے رگ و پے میں سرایت کر چکی ہیں۔ کسی فوری انقلاب سے ان کا علاج نہیں ہو سکتا۔ فقط احساس عدل کی تدریجی ترقی سے ان کی اصلاح ہو سکتی ہے۔

یورپ میں اقوام کی تقسیم آگے چل کر ناپید ہو جائے گی۔ نطنے جمہوریت کا دشمن ہے اور اقبال نے بھی جا بجا اپنی نظموں میں جمہوریت پر نکتہ چینی کی ہے۔ نطنے کو جمہوریت پر یہ اعتراض ہے کہ یہ اعلیٰ درجے کے آزاد افراد کی سرکوبی کا ایک طریقہ ہے۔ اخلاق اور قانون دونوں انسانوں میں مساوات کی بنا پر قائم کیے گئے ہیں اور عیسائیت کی قسم کے دو نہت اور سفارہ پرورد مذہب نے بھی یہ دھوکا پھیلایا ہے کہ تمام انسان برابر ہیں۔ یہ ایک صریح فریب ہے جو جس کی شہادت واقعات سے کسی طرح بھی نہیں مل سکتی۔ ارتقائے حیات میں قدم اعلیٰ افراد کی طرف اٹھتا ہے جو اپنے معاصرین سے جداگانہ نقطہ نظر رکھتے ہیں۔ مساواتی دین دآئین ایسے افراد کو خطرناک تصور کرتا ہے اور ہر طریقے سے ان کو فنا کرنے کی کوشش کی جاتی ہے۔ ترقی حیات کبھی جمہور کی رائے سے نہیں ہوئی۔ العوام کا لالچام ایک کھلی بھڑی حقیقت ہے۔

ان کے پیروی خلقی گم رہی آرد نمی رویم برا ہے کہ کارواں رفت است
نطنے ایک ارتقائی مفکر ہے لیکن دوسرے ارتقائی مفکروں سے اس کا نقطہ نظر کسی قدر الگ ہے۔ ڈارون اور اپنسر اور ان کے پیروؤں نے تنازع البقایا پیکار حیات کو انواع کی پیکار قرار دیا اور اگر اس کشمکش میں کوئی مقصد ہو تو وہ مقصد یہ ہے کہ ایک نوع بقائے حیات کے لیے دوسروں سے زیادہ قوی اور صالح ہو جائے۔ نطنے جب فوق البشر کا ذکر کرتا ہے تو اس کا مطمح نظر نوع نہیں بلکہ فرد ہے۔ تاریخ اور فطرت کا یہ میلان ہے یا ہونا چاہیے کہ اس میں اعلیٰ درجے کے افراد پیدا ہوں جو آئین مساوات کے زیر اثر نہ ہوں، حقیقت میں آزاد ہوں مقلد

نہ ہوں، صداقت کو ہم ہر قسم کے نفع و ضرر پر مقدم سمجھیں، سود و زیاں اور بیم ورجاسے پیدا شدہ امتیاز خیر و شر سے ماوراء ہوں، جن کا قانون خود اپنے اندر ہو، جن کو ہر حیات بخش چیز صحیح اور ہر حیات کش طریقہ ناقابل قبول معلوم ہو۔ زندگی کا مدار اگر محض عوام کی رائے پر ہوتا تو انسان دوسرے جانوروں سے بھی پست تر ہو جاتا۔ جہاں برائے نام جمہوریت کا نظام پایا جاتا ہو وہاں بھی حقیقی فیصلے چند قوی افراد ہی کرتے ہیں اور باقی سب بھیڑ بکریوں کی طرح ان کے پیچھے لگے رہتے ہیں۔ اقوام کے اہم اور نازک حالات میں کبھی جمہوریت سے کام نہیں چل سکتا۔ لفظ کے ہم خیال ہو کر موجودہ دنیا کے تمام بڑے بڑے آمرین و مصلحین مساواتی جمہوریت کے مخالف ہیں۔ قدیم زمانے میں جمہوریہ افلاطون، بھی جمہوریت ہی کے خلاف ایک شدید حرب و ضرب تھی۔ افلاطون کے نزدیک وہ جمہوریت جس میں سطر جیسے انسان کو حزب اخلاق اور دشمن انسانیت سمجھ کر زہر پلایا جائے، کسی حیثیت سے مستحسن نہیں ہو سکتی۔ اس قسم کی جمہوریت حقیقت میں ادنیٰ درجے کے انسانوں کی ایک سازش ہو جو افراد آزاد کے خلاف کی جاتی ہو۔ اس جمہوریت میں کوڑ چشم اور تیرہ دل استبداد پسند افراد مملکت پر حاوی ہو جاتے ہیں۔ اعلیٰ درجے کے انسان اس میں پیدا نہیں ہو سکتے۔ افلاطون نے اس جمہوریت کے خلاف اس وقت احتجاج کیا جب کہ اس کی قوم اس طرز حکومت کی دل دادہ تھی اور اس کو بہترین طرز حکومت سمجھتی تھی۔ لفظ نے اس کے خلاف اس وقت جہاد کیا جب کہ تمام مغرب اس کا فریفتہ تھا۔ اقبال نے بھی ہندوستان میں اس کی پوست کندہ حقیقت کو اس زمانے میں پیش کیا جب کہ انگریزی مالوکیت اور انگریز ہی خیالات کے زیر اثر مشرقی اقوام اس سے مسحور ہو رہی تھیں۔

کادل مارکس اور لینن نے کلیائی مذہب کو جمہور کے لیے ایک افیون قرار دیا تھا۔ لیکن لفظ کہتا ہو کہ جمہوریت اور اشتراکیت بھی عوام اور اقوام غلام کی ایک سازش ہو اور ایک طریق حیات ہو جس میں اعلیٰ درجے کے آزاد افراد پیدا نہیں ہو سکتے۔ اقبال اس

جمہوری نظام کو سرمایہ داروں کا دام تزدیر سمجھتا ہے۔ جلال الدین رومی نے عوام کو ہمارے
سست عناصر قرار دیا ہے اور ان سے دل گرفتگی کا اظہار کیا ہے۔ غالب بھی اسی رنگ کا مفکر
شاعر ہے جو عوام کو گدھے سمجھتا ہے اور اپنے نظریہ فائدہ انداز میں کہتا ہے کہ ہیں تو سب گدھے
لیکن اس مجمع جہال میں بعض خر عیسیٰ ہیں اور بعض خرد جال۔ مرزا غالب کا طرز بیان اس
بارے میں ایسا نادر ہے کہ اگر نطشے کو اس کا علم ہوتا تو وہ یقیناً اس کی داد دیتا۔ اقبال نے بھی
اس خیال کے اظہار میں جا بجا بہت لطیف پیرائے اختیار کیے ہیں۔ کبھی تو وہ کہتا ہے کہ یہ
دیو استبداد ہی ہے جو جمہوری قبائیں رقصاں ہے اور کبھی مساواتی جمہوریت کی بابت یہ
فتویٰ دیتا ہے کہ۔

از مغر و دود خرفکرانے نمی آید

پیام مشرق میں نطشے کا اثر اس قدر نمایاں نہیں جتنا کہ اسرار خودی میں ہے۔ تاہم
جا بجا ایسے اشعار ملتے ہیں جن سے پتہ چلتا ہے کہ ابھی تک اقبال نطشے کی تعلیم کے بعض
پہلوؤں کو صحیح اور قابل تبلیغ سمجھتا ہے۔ مذہبی وجدان کا عام رخ ذات الہی کی طرف
رہتا ہے اور مشرق و مغرب کا اسلامی اور غیر اسلامی تصوف بھی خدا شناسی اور خدا
دہی کو اپنا سطح نظر قرار دیتا ہے۔ لیکن خدا سے پہلے آدمی کی تلاش کرنا جو اقبال کی شاعری
کا امتیازی عنصر ہے، نطشے اور اقبال میں ایک قدر مشترک ہے۔ اسلامی تصوف اس
انداز تخیل سے نا آشنا نہیں تھا۔ عبد الکریم جلی کی مشہور تصنیف الانسان الکامل میں
اسی قسم کا فلسفہ مابعد الطبیعیاتی اور متصرفانہ رنگ میں پیش کیا گیا ہے۔ مولانا روم کی تنوہی
اور دیوان میں بہت سے اشعار اسی موضوع کے ملتے ہیں اور قرآن کریم کا سحر کائنات
آدم بھی ایسے ہی افکار کا سرچشمہ ہے۔ مرور ایام سے مسلمانوں میں یہ انداز فکر قریباً ناپید ہو
گیا تھا کہ یک بیک اقبال نے اس زور سے اس کا اعلان کیا کہ وہ اس کی زبان سے ایک
نوازیہ اور جدید نظریہ حیات معلوم ہوتا ہے۔ زمانہ حال میں نطشے نے اس قدر علو

آدم پر اپنی لگا ہوں جہاں کہ وہ خدا سے بالکل بیگانہ ہو گیا۔ نطشے نہ خدا پرست ہو اور نہ دہر پرست، وہ آدم پرست ہو لیکن اس کا آدم وہ آدم نہیں جو اس کے سامنے موجود ہو۔ اس کا آدم ابھی تک کتم عدم میں ہو۔ وہ اسے معرض وجود میں لانا ارتقائے حیات کا اعلیٰ ترین مقصد سمجھتا ہو۔ نصب العینی آدم کی تلاش نطشے اور اقبال کے ساتھ مخصوص نہیں۔ دیو جانس کلی کا قصہ مشہور ہے کہ وہ دن میں چراغ لے کر منڈی میں پھر رہا تھا۔ اپنی قوم سے ایک سنی حکیم سمجھتی تھی۔ لوگوں نے پوچھا کہ حضرت دن دھاڑے چراغ لے کر کیا ڈھونڈ رہے ہیں؟ کہنے لگا کہ آدمی کو ڈھونڈتا ہوں جب اس سے کہا گیا کہ آدمیوں کا ہجوم نظر نہیں آتا؟ تو اس نے جواب دیا کہ یہ سب ادنیٰ درجے کی مخلوق ہو، آدمی ان میں ایک بھی نہیں۔ یہی 'شیخ' دیو جانس ہیں جن کا فلسفہ اس قصے کے پیرائے میں مولانا روم نے ان اشعار میں لکھا ہو جو اقبال کو اس قدر پسند تھے کہ انھیں اپنی کتاب کے سرورق پر درج کیا ہو:

دی شیخ با چراغ ہی گشت کرد شہر

کز دام و دد ملولم و انانم آرزو است

از ہر ہاں سست عناصر ولم گرفت

شیر خدا و رستم دستام آرزو است

گفتم کہ یافت می نشود جستم ایسم ما

گفت آنکہ یافت می نشود آتم آرزو است

اس امر میں اقبال کے خیالات ایک طرف اسلامی مفکرین خصوصاً جلال الدین رومی سے ملے ہوئے ہیں اور دوسری طرف نطشے سے۔ مگر فرق یہ ہو کہ رومی اور اقبال کے ہاں خدا بھی موجود ہو اور نطشے کے نزدیک خود اسی کے الفاظ میں "خدا کا انتقال ہو چکا ہو" اور جب تک انسان اس مردے کو پوچھتا رہے گا وہ اپنی حقیقت نا آشنا رہے گا اور ارتقا میں آگے کی طرف قدم نہیں اٹھائے گا۔ اقبال کے لیے ناممکن تھا کہ نطشے کی طرح خدا کا منکر

ہو جائے لیکن اس بات کو نظر انداز نہیں کر سکتے کہ اقبال نے جا بجا دوسری ہستیوں سے جو آدم کا مقابلہ کیا ہے اس میں مختلف لطیف اور ظریفانہ پیرایوں میں آدم کو ترجیح دی ہے۔ اقبال جہاں خدا سے بھی آدم کا مقابلہ کرتا ہے تو خدا کی پر ایک چوٹ کر جاتا ہے۔

نوائے عشق را ساز است آدم کشاید راز و خود را ز است آدم
جہاں او آفرید ایں خوب تر ساخت مگر بایزد انباز است آدم

خدا ہی اہتمام خفک و تر ہے خداوندِ خدائی درد سر ہے
مگر یہ بندگی استغفر اللہ یہ درد سر نہیں درد جگر ہے
'تو شب آفریدی چراغ آفریدیم' والی نظم میں بھی انسان کو خدا کی تخلیق و تکوین پر اضافہ کرنے والا قرار دیا ہے۔ خدا کے تصور کے متعلق ایک خیالِ اسلامی اور مغربی آزادہ رو مفکدین میں ملتا ہے کہ انسان نے خدا کو اپنی صورت پر تراشا ہے اور انسان اپنا ہر معبود اپنی ہی صورت پر تراشا ہے۔ انجیل میں لکھا ہے کہ خدا نے انسان کو اپنی صورت پر خلق کیا یہی خیال اسلامیات میں بھی ملتا ہے کہ خلقِ الانسان علی صورتہ۔ اس کو ایک اسلامی شاعر نے الٹ دیا اور اس رنگ میں بیان کیا کہ معبود انسان سے کہ رہا ہے کہ :-

مرا بر صورت خویش آفریدی بروں از خویشتن آخر چہ دیدی

اسی قبیل کا یہ مشہور فقرہ غالباً ڈالٹیر کا ہے کہ خدا نے انسان کو اپنی صورت پر بنایا اور انسان نے اس احسان کے بدلے میں یہ کیا کہ خدا کو اپنی صورت پر ڈھال لیا۔ پیامِ شرق میں اسی مضمون کا ایک قطعہ ہے :-

ترا شدم صنم ہر صورت خویش بشکل خود خدا را نقش بستم

مرا از خود بروں رفتن محال است بہر رنگ کہ ہستم خود پرستم
اقبال نطشے کی طرح خدا کا انکار تو نہیں کرتا لیکن خدا کے ساتھ بے تکلفیاں اور بعض

اوقات گستاخیاں بہت برتا ہوں۔ اقبال کی مشہور اردو نظم ”شکوہ“ اسی قسم کی شوخیوں کا نتیجہ ہے۔ جلال الدین رومی میں جہاں اس قسم کے اشعار ملتے ہیں وہ بھی اقبال کو اس درجہ پسند ہیں کہ بعض اوقات بغیر مانگے کے لے کر اپنا لیے ہیں۔ مولانا روم کا ایک مشہور شعر ہے۔

بزمِ کنگرہ کبریاش مردانند فرشتہ صید و پیمبر شکار ویرداں گیر

اسی مضمون کو اقبال نے اس مصرع میں ادا کیا ہے کہ۔

بزمِ داں بکند آور اسی ہمت مردانہ

یہ سرفہ نہیں ہے اور محض مضمون اڑا لے جانے کا قصد نہیں ہے۔ اس سے اقبال درومی کی طبیعتوں کی ہمرنگی پائی جاتی ہے۔ خدا کی محبت، خدا تک رسائی، خدا کی عبادت، یہ تمام مضامین مذہب اور فلسفہ مذہب کے عام اور قدیم مضامین ہیں لیکن انسانوں کو یہ تعلیم دینا کہ پیغمبروں اور فرشتوں اور خود خدا کا شکار کرو ایک انوکھا نقطہ نظر ہے۔ درومی لفظی اور اقبال تینوں کی جرات اس بارے میں حیرت انگیز ہے۔ یہ شاعرانہ اور صوفیانہ تعلق اور طامات بانی سے بالکل الگ چیز ہے۔ اس مضمون کو کہ انسان کی زندگی کا یہ مقصد ہونا چاہیے کہ انسان خدا کو تلاش کرے، اقبال نے الٹ دیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ انسان پہلے اپنی تلاش کرے اس کے لیے یہ راستہ زیادہ صحیح ہے کیونکہ خدا ہم در تلاش آدمی ہست، اکثر مذاہب کی یہ تعلیم تھی کہ انسان تقدیر کی نوشتہ یا کرم کی لکڑیوں سے پابزنجیر ہے۔ لیکن درومی اور اقبال دونوں نے تقدیر کے مفہوم کی نئی تعبیر کی ہے۔ ان دونوں کے نزدیک روح انسانی خود اپنی تقدیر کی مہار ہو سکتی ہے۔ سوائے خود تقدیر الہی ہے۔ جب وہ خود بدل جاتا ہے تو اس کی تقدیر بھی بدل جاتی ہے۔ مولانا روم نے قد جفت القلبہ کی ایک طبع تفسیر کی ہے۔

تقدیر کا قلم خشک ہو چکا ہے، جو مقدر تھا مقرر ہو چکا ہے اور اس میں کوئی کاٹ چھانٹ یا اضافہ نہیں ہو سکتا، اس سے عام طور پر یہ مراد لی جاتی ہے کہ ہر شخص کے اعمال پہلے ہی سے مقرر ہیں، جو خیر و شر انسان سے سرزد ہوتا ہے وہ خدا ہی کی مرضی سے ہوتا ہے لیکن جو خدا اس

کے انسان کے اعمال سزا و جزا کے مستوجب ہیں۔ اس انداز فکر سے نہ صرف منطقی تناقض واقع ہوتا ہے بلکہ اخلاقی ذمہ داری کی بنیاد مستزل ہو جاتی ہے۔ بغیر اختیار حقیقی کے اخلاقی ذمہ داری ایک بھل چیز ہے۔ مولانا روم فرماتے ہیں کہ جس کو تقدیر کہتے ہیں وہ حقیقت میں قوانین حیات کا نام ہے اور ظاہر ہے کہ قانون قانون نہیں ہو سکتا جب تک کہ وہ تبدیلی اور تلون سے سبوتا ہو۔ مولانا روم فرماتے ہیں کہ تقدیر کا اٹل ہونا صحیح ہے، سنتہ اللہ میں تبدیلی نہیں ہو سکتی، لیکن سنتہ اللہ یہ ہے کہ اگر تم چوری کرو گے تو تم پر اور جماعت پر فلاں فلاں نتائج منبج ہوں گے، سچ بولو گے تو فلاں فلاں قسم کی صلاح و فلاح اس کا نتیجہ ہوگی، خدا نہ کسی کا ہاتھ پکڑ کر اس سے چوری کراتا ہے اور نہ کسی کی زبان کو ہلا کر اس سے سچ یا جھوٹ بلواتا ہے، عمل اختیار سے سرزد ہوتا ہے لیکن اس کے نتائج تقدیری یعنی آئینی ہیں جو فطرت النفس و آفاق میں غیر تبدل ہیں۔ قرآن کریم میں ہے کہ خدا کسی قوم کی حالت نہیں بدلتا جب تک وہ قوم خود اپنے نفوس میں تغیر پیدا نہ کرے۔ خدا نے یہاں اپنے عمل کو اقوام کے اختیاری عمل پر مشروط قرار دیا ہے اور اس طرح ایک اٹل قانون حیات بیان کیا ہے جو ارادوں کو آزاد چھوڑنے کے باوجود تقدیر مبرم کی طرح کام کرتا ہے۔ اقبال کے ہاں جا بجا اس مضمون کے اشارے ملتے ہیں اور فلسفہ اسلام پر اپنے مدراں والے لیکچروں میں بھی اقبال نے اس مفہوم پر استدلال کیا ہے۔

ہم اپنے خود مزمن زنجیر تقدیر نہ اس گنبد گرداں رہے ہست
اگر باور نداری خیز و دریاب کہ چون پاو کنی جولانگہ ہست

اقبال ایک نئے آدم کی تعمیر ممکن سمجھتا ہے جو اپنے لیے نیا جہان اور نئی تقدیر پیدا کر لے۔ وہ کہتا ہے کہ اگر تو بدل جائے تو یہ عجب نہیں ہے کہ یہ چار سو بھی بدل جائے۔ اقبال کے نزدیک زندگی کے لامتناہی ارتقا کا کوئی پہلے سے بنا بنایا نقشہ کسی لوح پر محفوظ نہیں ہے۔ زندگی جیسے جیسے تخلیقی حیثیت سے آگے بڑھتی ہے وہ اپنی تقدیر خود ڈھالتی جاتی ہے۔

تومی گونی کہ آدم خاک زاد است اسیر عالم کون و فساد است

وے فطرت زاجحاز کہ دارد بنائے بحر پر جو شے نہاد است
زندگی طائر بام ہے، طائر زیر دام نہیں۔ انقلاب صبح و شام گردش ایام میں بھی ہر اور نفوس میں
بھی۔ سو حان قضا اور فان تقدیر سے شمشیر حیات تیز ہو کر اپنا راستہ خود کا کٹی جاتی ہے۔ مذہب
کے علاوہ فلسفے سے بھی اقبال کو یہ شکایت ہے کہ وہ عقل پرستی سے ہٹ کر ابھی خود پرستی تک
نہیں پہنچا۔ فلسفہ بھی تقلیدی مذہب کی طرح جسور و غیور نہیں۔ حکمائے بہت کچھ تو ہم شکنی
کی لیکن ابھی تک قوت عشق سے قوت تکوین پیدا کرنے والے خود شناس آدم تک نہیں پہنچے،
ابھی تک سو منات ہست و بود میں بت پرستی کر رہے ہیں۔ خدا، فرشتوں اور دیوتاؤں پر وہ
اپنی کمند کہاں پھینک سکتے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ ”ہنو ز آدم بہ فتر کے نہ بستند۔“
جو شخص عام معنوں میں تقدیر کا قائل نہیں وہ بھلا تقدیر کا کہاں پر تار ہو سکتا ہے۔
جو شخص خدا سے اپنے آپ کو آزاد کرنا چاہتا ہے وہ بندوں کے نقش قدم کی پوجا کہاں کرے گا۔
اقبال تقلید کا اس قدر دشمن ہے کہ آزادی سے گناہ کرنے کو تقلیدی نیکی سے بہتر سمجھتا ہے اور
کہتا ہے کہ:-

چو از دست تو کار نادر آید گناہ ہے ہم اگر باشد ثواب است

اسی انداز کے مضامین نطشے اور رومی دونوں میں بکثرت ملتے ہیں۔ ایک مرتبہ اس مضمون
پر اقبال نے گفتگو ہوئی۔ میں نے عرض کیا کہ تنویری مولانا روم میں ایک عجیب و غریب مصرع
ہے۔ مولانا نے سکون و مجہود کا مقابلہ فعلیت سے کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ ”کوشش یہود بہر از غفلت“
یہ مصرع سن کر اقبال کا چہرہ روشنی ہو گیا اور اس کی خوب داد دی۔ اقبال نے اپنی ابتدائی نظموں
میں تقلید کو خود کشی قرار دیا ہے۔ اس کے بعد اس نے ہا بار تمام عمر اس مضمون کی طرف
عود کیا ہے۔

تا کجا طور پر در یوزہ گری مثل کلیم
اپنی سٹی سے عیاں شعلہ سینائی کر

پیام مشرق میں ایک رباعی ہو۔

اگر گاہی از کیفِ دم خویش تمے تعمیر کن از شبنم خویش

دلا در یوزہ مہتاب تاکہ ؟ شبے خود را برافروز از دم خویش

خودی کا پیغمبر بھلا تقلید کو کیسے گوارا کر سکتا ہے کسی کے بتانے پر وہ خدا کا بھی قائل ہونا نہیں چاہتا۔ وہ ایسے مرد آزاد کا ستلاشی ہے جو نور خودی سے خدا کو دیکھے۔ جو انسان کو ضمیر کن فلک سمجھتا ہے وہی اس جرأت سے کہہ سکتا ہے کہ۔

قدم بے باک تر نہم در رہ زیست بہ پہنائے جہاں غیر از تو کس نیست

زمین ہمارا ہی میخانہ ہے، فلک ہماری ہی گردش پیمانہ ہے اور جہاں ہمارا ہی دیباچہ افسانہ ہے۔ جس ہستی کا جو ہر تخلیق ہے، تقلید اس کے لیے موت کے مرادف ہے۔ جب کسی فرد یا قوم میں قوت تخلیق کی کمی واقع ہوتی ہے اور قوائے حیات کمزور پڑ جاتے ہیں تو وہ آسان سمجھ کر تقلید کو اختیار کر لیتی ہے۔ جہاں تقلید کی پرستاری ہے وہاں سمجھنا چاہیے کہ زندگی شبستانِ عدم میں جا کر سو گئی ہے۔ اس مضمون میں اقبال نے کسی قدر برگساں کی بھی ہم نوئی کی ہے جس کے فلسفے کا لب لباب یہ ہے کہ زندگی تغیر اور تخلیق ہے اور زندگی کے جن پہلوؤں میں تقلید اور ثبات نظر آتا ہے وہاں زندگی ایک موج بے تاب نہیں رہی بلکہ مادہ اور جسم اور ریاضیات ہو گئی ہے۔ مادے اور جسم کی حرکتیں ایک ہی آئین میں پایہ زنجیر ہو جاتی ہیں اور ریاضیات کی طرح ان میں جبر پیدا ہو جاتا ہے۔ مفصلہ ذیل مضمون برگساں ہی کی زبان میں بیان ہوا ہے۔

بجان من کہ جاں نقش تن انگخت ہوئے جلوہ ایں گل را دور و کرد

ہزاراں جلوہ دارد جان بے تاب بدن گردد چو بایک شیوہ خور کرد

اقبال کے ہاں اکثر جگہ خودی کی تقویت کا مضمون تقلید سے گریز کرنے کے ساتھ وابستہ ہے۔ تمام اکابر مصلحین نوع انسان کی یہ خصوصیت رہی ہے کہ وہ مقلد نہیں تھے، وہ آزادی سے نئی راہیں پیدا کرتے رہے۔ لیکن ستم ظریفی یہ ہے کہ پیروؤں نے ان کی حریت آفریدہ تعلیم کو

تقلید کا حصن حصین بنالیا۔ پیغمبروں کے رستے پر چلنے والا حقیقت میں وہ شخص ہے جو تقلید شکن ہو۔ اکثر افراد و اقوام کا یہ حال ہوتا ہے کہ وہ اپنے حقیقی یا مرموم ماضی سے ایسے پابہ زنجیر ہوتے ہیں کہ اجتہاد کا دروازہ ان پر بند ہو جاتا ہے اور وہ لکیر کے فقیر ہو کر رہ جاتے ہیں۔ ایسی قومیں جب استبداد کے شکنجوں میں جکڑی جاتی ہیں تو ان کے نام نہاد مصلح اپنی ذلت اور پستی کو اس پر محمول کرتے ہیں کہ لوگوں میں آزار دہ روی پیدا ہو گئی ہے اور تقلید کا جذبہ کم زور پڑ گیا ہے حالانکہ حقیقت اس کے برعکس ہوتی ہے۔ جب تک گری ہوئی قومیں اپنے ماضی سے جکڑی رہتی ہیں ان کے لیے نئی زندگی پیدا کرنا دشوار بلکہ محال ہوتا ہے۔ اس مضمون کو اقبال نے بڑی آزادی سے بیان کیا ہے۔

چم خوش بودے اگر مرد نکو پے ز بند پاستاں آزاد رفتے

اگر تقلید بودے شیوہ خوب ہمیں رہ اجداد رفتے

پیام مشرق میں اقبال نے دو تین جگہ نطشے پر کچھ اشعار لکھے ہیں۔ ایک نظم شونین ہائر اور نطشے پر ہے جس میں دونوں کے فلسفوں کا مقابلہ ایک تئیل سے کیا ہے۔ شونین ہائر کا فلسفہ فلسفہ یاس ہے۔ بعض فلسفوں اور بعض مذہبوں میں زندگی کے متعلق قنوط کا رنگ غالب رہا ہے لیکن شونین ہائر کے فلسفے میں قنوطیت کی اساس ایسی استوار کرنے کی کوشش کی گئی کہ وہ ایک مستقل نظریہ حیات بن گئی۔ شونین ہائر کے نزدیک زندگی کے تمام مظاہر ایک عالم گیر کوہِ ارادے کی پیداوار ہیں۔ ایک تاریک اور بے مقصد ارادہ حیات ہر طرح وجود پذیر ہوئے میں کوشاں ہے۔ رنج اور مصیبت، دکھ اور درد اس کی لازمی پیداوار ہیں۔ چونکہ ایک اندھا ارادہ زندگی کی اصل ہے اس لیے اس کا کوئی علاج ممکن نہیں۔ تہذیب اور علم کی ترقی سے بھائے صلاح و فلاح کی ترقی کے دکھ کی ترقی ہوتی ہے۔ تنازع لبقا زندگی کی نفسا نفسی ہے۔ جو شجر اور چھڑ، حیوان اور انسان سب کے لیے بے تابی کا باعث ہے۔ جہاں زندگی ہو وہاں پیکار اور رنج و محن کا بازار گرم ہے۔ شونین ہائر کا خیال تھا کہ بدصورت اور ویدانت

کی بھی یہی تعلیم ہو۔ 'فراہمن الحیات'، زندگی کی کشش سے نکل جانا سب سے اعلیٰ اور صحیح مقصد ہو۔

نطشے اور شوین ہائر کے فلسفوں میں بعض اہم اساسی نظریات مشترک پائے جاتے ہیں۔ دونوں کے نزدیک ارادہ حیات زندگی کی اصل ہو۔ لیکن ان میں فرق یہ ہے کہ شوین ہائر کے نزدیک زندگی محض زندہ رہنے کی کوشش ہو۔ اور ہر وجود محض اپنی بقا کے لیے سعی اور دوسروں کے لیے برسرِ پیکار ہو۔ نطشے نے اس میں یہ ترمیم کی کہ زندگی محض بقا کی کوشش نہیں بلکہ حصولِ قوت کی کوشش ہو۔ ہر کوشش کسی نہ کسی رنگ میں اضافہ، قوت کی کوشش ہو۔ زندگی اس لحاظ سے بے مقصد نہیں کیونکہ حصولِ قوت اس کا مطمح نظر ہو۔ اس کو دیکھ اور سمجھ کے پیمانے سے نہیں ناپنا چاہیے۔ قوت اور کم زوری کے سود و زیاں کے علاوہ باقی سب قسم کے سود و زیاں اور نفع و ضرر بے معنی ہیں۔ زندگی کی مشکلات کا حل اس سے فرار نہیں بلکہ اپنی قوتوں میں اضافہ کرنا ہو۔ ہر رکاوٹ ایک دعوتِ عمل ہو۔ زندگی سے بھاگنے کے بجائے اس میں محَلِّ مَحَلِّد کا اصول کار فرما ہونا چاہیے۔ زندگی اب تک ارتقا کے جو مدارج طے کر چکی ہو اس سے آگے لاتنا ہی مدارج اور بھی ممکن ہیں باخلاق کہن اور ادیان کہن کا پیدا کیا ہوا توہم پرست اور لذت پرست اور غیر پرست انسان محض ایک پُل ہے جس پر سے گزر کر فوق الانسان کی طرف بڑھنا لازمی ہو۔ زندگی پر آنسو بہانے والوں کے بجائے بہادر اور دلیر انسان پیدا ہونے چاہئیں جو موجودہ انسانوں کی طرح سُست عناصر نہ ہوں۔ نفیِ حیات کے تمام مذاہب اور فلسفے غلط ہیں۔ فقط وہی نظریہ حیات صحیح ہے جس میں اثباتِ حیات اور ذوقِ نمود ہو قنوطِ زندگی کی ایک بیماری ہو صحیح عناصر کا انسان پیکارِ حیات سے خوش رہتا ہو اور سیلاب کو ہسار کی طرح رکاوٹوں پر قنص کرتا ہوا چلتا ہو شوین ہائر اور نطشے کے نظریاتِ حیات کے اس تغاوت کو اقبال نے اُس نظم میں ادا کیا ہے جس کا پہلا شعر یہ ہے۔

مرغے ز آشیانہ بہ سیرِ چمن پرید خارے ز شاخ گل بہ تن ناز کش غلید

ایک مرغ اپنے گھونسلے سے سیردوتاں کے لیے اڑا، پھول سے لذت اندوز ہونا چاہتا تھا لیکن ایک کانٹا اس کے نازک بدن میں چبھ گیا۔ وہ نہ صرف اپنے درد سے کراہا بلکہ چن روزگاہ کی فطرت کو بُرا کہنے لگا۔ گل کو دہمی اور خار کو حقیقی سمجھنے لگا۔ اس کو ذکی المحس ہونے کی وجہ سے تمام مرغان چین کا درد جگر محسوس ہونے لگا۔ لالے کے اندر اس کو کسی بے گناہ کے خون کا داغ دکھائی دینے لگا۔ گل کو چاک پیرا ہن اور عندلیب کو نوحہ گر سمجھا۔ بہار کو سہیا اور جوئے اب کو سراب تصور کیا اور اس نتیجے پر پہنچا کہ اس تمام چین کی اساس فریب اور رنج و محن پر ہے۔ اس درد جانکاہ سے اس نے ایسا نالہ کیا کہ اس کی نواخون بن کر اس کی آنکھوں سے ٹپک پڑی۔ حسن اتفاق سے ایک ہد ہدے اس کی آہ و بکا کو اس کو رحم آیا اور اس کا کانٹا اپنی منقار سے نکال دیا اور اس کو نصیحت کی کہ آہ و نالہ نہیں کرنا چاہیے۔ زندگی کی اصل بد نہیں لیکن اس کی فطرت یہ ہے کہ اس میں گوہر سودجیب زیاں کے اندر رہتا ہے۔ گل اپنے شگاف سینہ سے زرناب پیدا کرتا ہے۔ درد آشنا ہونا ہی درد کا علاج ہے۔ اگر تو کانٹوں کا خوگر ہو جائے تو خود سراپا چین بن جائے۔

پیام مشرق میں ایک اور نظم نطشے پر ہے جس کے نیچے اقبال نے ایک فٹ نوٹ بھی دیا ہے جو مفصلہ ذیل ہے۔

”نطشے نے مسیحی فلسفہ اخلاق پر زبردست حملہ کیا ہے۔ اس کا داغ اس لیے کافر ہے کہ وہ خدا کا منکر ہے۔ گو بعض اخلاقی نتائج میں اس کے افکار مذہب اسلام کے بہت قریب ہیں۔ قلب اومومن دماغش کافر است۔ بنی کریم صلعم نے اس قسم کا جملہ ایبہ ابن الصلت عرب شاعر کی نسبت فرمایا تھا۔ آمن لسانہ وکفر قلبہ“

یہ نقطہ چار اشعار کی ایک چھوٹی سی نظم ہے لیکن اس میں ہر شعر نطشے کے فلسفے کے کسی ایک پہلو کا صحیح آئینہ ہے۔ اس کے علاوہ ان اشعار میں اقبال نے اپنا زاویہ نگاہ نطشے کی تعلیم کی نسبت بڑی خوبی سے پیش کر دیا ہے اور ضمناً یہ بھی بتا دیا ہے کہ اسلام کی تعلیم سے

اس کی تعلیم کو کس قسم کا تعلق ہو۔

گرو خواہی ز پیش او گریز در سنئے گلکش غم بو تندر است
نیشتر اندر دل مغرب فشرد دستش از خون چلیپا احمر است
آں کہ بر طرح حرم بت خانہ ساخت قلب او مومن داغش کافر است

خویش را در نار آں نمرود سوخت

زاں کہ بہستان خلیل از آذر است

اس کی آواز ایک کرے گا اور ایک گرج ہو۔ شیرین نوا کے طالب کو اس سے گریز کرنا چاہیے۔ اس کی صریح قلم تلوار کی جھنکار ہو۔ عیسائیت کے خون سے اس کے ہاتھ رنگے ہوئے ہیں۔ اس نے اپنا بت خانہ اسلام کی بنیادوں پر قائم کیا۔ اس کا دل مومن ہی اور دماغ کافر۔ تو اس نمرود کی آگ میں بے دھڑک داخل ہو جا۔ اگر تجھ میں ایمان خلیل ہو تو توجہ لے گا نہیں بلکہ یہی آگ تیرے لیے بوستان بن جائے گی۔

یہ اشعار کسی قدر مزید تشریح کے طالب ہیں۔ سوال یہ ہو کہ نطشے نے مسیحیت پر جو حملہ کیا اس کی بنا کیا تھی؟ آزاد خیال لوگوں نے، سائنسدانوں نے، عقلیت کے پرتاروں نے، دہریوں اور ملحدوں نے نطشے سے قبل اور نطشے کے بعد عیسائیت پر کئی طعن سے حملے کیے ہیں لیکن نطشے نے جس پہلو سے حملہ کیا ہو اور جس جرأت سے حملہ کیا ہو۔ اس کی نظیر نہیں ملتی۔ کسی نے کلیسا کے استبداد اور حریت پر حملہ کیا، کسی نے معجزات اور کرامات پر، کسی نے مسیح کی پیدائش اور موت کے افسانوں کو جھٹلایا، لیکن مسیحیت کے خلاف اور اس کے نظریہ حیات کو کسی نے اس طرح انسانیت اور ارتقاء کا دشمن قرار نہیں دیا جس طرح کہ نطشے نے۔ وہ مسیحیت کو غلاموں کی ایک بغاوت قرار دیتا ہو جس نے شجاعانہ اور آقایانہ اخلاق کی تمام اقدار کو تہ و بالا کر دیا، یونان اور روم کی تہذیب کے بہترین عناصر اس سے تباہ ہو گئے اور ارتقاء حیات میں ایک بہت بڑی رکاوٹ

پیدا ہو گئی۔ تمام انسان مساوی ہیں، تمام انسان گناہ گار پیدا ہوتے ہیں، عقل اور علم کے مقابلے میں جہالت خدا کو زیادہ پسند ہے، غلام آقا سے بہتر ہو، جنت مفلسوں، ناداروں اور کم زوروں کے لیے ہے، قوت گناہ ہو اور عجز سب سے بڑی نیکی، یہ جسم یہ مادہ اور یہ دنیا ذلیل ہو اور بعد میں آنے والی دنیا اصل ہے، نطشے کے نزدیک اس قسم کی تعلیم غلاموں ہی میں پیدا ہو سکتی ہو اور غلاموں ہی کے لیے موزوں ہو سکتی ہو اور غلام اس کو سمجھ سکتے اور اس کی داد دے سکتے ہیں۔ جب تک انسان اس تعلیم کو بیخ و بن سے نہ اٹھا ڈالے وہ جسمانی اور روحانی موت میں سے نہیں نکل سکتا۔ نطشے کا یہ حلد سیحیت پر اسی زاویہ نگاہ سے کیا گیا ہے جس زاویہ نگاہ سے اسلام نے سیحیت کے خلاف علم بغاوت بلند کیا تھا۔ ”لا دھبانیۃ فی الاسلام“ اسی نقطہ نظر کے خلاف جہاد کا اعلان تھا۔ نطشے نے مذاہب کی جو تقسیم کی ہے کہ مذاہب فقط دو قسم کے ہیں، اثبات حیات کے مذاہب اور نفی حیات کے مذاہب یا خود نطشے کے الفاظ میں، زندگی کو ’ہاں‘ کہنے والے اور زندگی کو ’نہیں‘ کہنے والے؛ اس تقسیم میں بدعت اور سیحیت زندگی کو ’نہیں‘ کہنے والوں میں ہیں اور اسلام زندگی کو ’ہاں‘ کہنے والوں میں۔ نطشے کسی مذہبی تعلیم سے اس حقیقت تک نہیں پہنچا، وہ مذہب سے بیزار ہو اور مذہب کے خدا سے بھی بیزار اور اس کا منکر، باوجود اس کے اس کی نظریات حیات کے متعلق ایسی صحیح ہے کہ بقول اقبال وہ کافرانہ انداز سے اسلام کے زاویہ نگاہ پر آگیا ہے۔ اقبال کو نطشے کی تعلیم کا وہی پہلو پسند ہے جو اسلام کی تعلیم کا ایک امتیازی عنصر ہے۔ اسلام کے اس پہلو سے متاثر ہونے کی وجہ سے اقبال نے نطشے کا اثر قبول کیا اسلام نے جہاد کو ایمان کا ثبوت قرار دیا اور کہا کہ جہاد ہی اس امت کی رہبانیت ہے۔ زندگی باوجود اس کی کلفت اور کشاکش کے اسلام کے نزدیک ایک نعمت ہے جس میں قوت اور جمال پیدا کرنا ہر مومن کا فریضہ ہے۔ اسلام نے فطرت کو صحیح سمجھا اور اپنے آپ کو عین فطرت قرار دیا اور کہا کہ انسان اسی فطرت پر خلق کیا گیا ہے۔ اتقانے حیات، علو آدم

تسخیرِ فطرت، احترامِ حیات، جسم اور مادے کو روحانیت کا سعادہ سمجھنا، حصولِ قوت کی کوشش، یہ تمام چیزیں اسلام اور نطشے کی تعلیم میں بہت حد تک مشترک ہیں گو اندازِ بیان بہت مختلف ہو۔ اسلام ان تمام نظریوں کو توحید کے عقیدے کے ساتھ وابستہ کرتا ہے۔ اور انھیں اسی عقیدے کے مشققات کے طور پر پیش کرتا ہے۔ نطشے نے خدا سے شروع کرتا ہے اور نہ خدا پر ختم کرتا ہے۔ اس کی نظر فقط فطرت اور انسان کے ممکنات تک محدود ہے لیکن جہاں تک اس کی نظر جاتی ہے وہاں تک صحیح ہو۔ اقبال کو نطشے کا کفر بھی بہت ناگوار نہیں ہو۔ سست مومن سے جبری کافر بہتر ہے۔ کسی صوفی شاعر کا ایک مشہور شعر ہے جو نطشے کی آواز معلوم ہوتا ہے:-

خود را نہ پرستیدہ عرفاں چہ شناسی

کافر نہ شدی لذت ایماں چہ شناسی

اقبال کو نطشے کی ظلماتِ کفر چشمہ حیات کی طرف لے جانے والی تاریکی معلوم ہوتی ہے۔ اس کے قلب کا مومن ہونا اقبال کے لیے ایسا دل کش ہے کہ اس کے دماغ کے کافر ہونے سے وہ نہیں گھبراتا۔ اقبال کے فلسفے میں اصل چیز دل ہے، دماغ نہیں، روح حیات عشق ہے، عقل و استدلال نہیں اور عشق کا کام آزادی اور تخلیق اور علو درجات، تسخیر کائنات اور ارتقاء لانا ہی ہے۔ یہ سب چیزیں نطشے کی افکار پریشاں میں بڑی کثرت سے ملتی ہیں۔ اقبال کے نزدیک نطشے ایک دیوانہ ہے جو شیشہ گردن کی کارگاہ میں لٹھ لے کر گھس گیا ہے اور تمام سامانِ فریب کو اس نے چکنا چور کر ڈالا ہے۔ اگر اس کا لٹھ کچھ مقدس ظروف پر بھی پڑ گیا ہو تو قابلِ معافی ہو۔

جاوید نامے میں اقبال مولانا روم کی رہبری میں جب 'اُس سوئے افلاک پہنچ گیا تو ایک مقام پر نطشے سے بھی ملاقات ہوئی۔ اقبال، رومی اور نطشے کا عالم خیال میں ایک مقام پر جمع ہو جانا خود اقبال کی نفسی ترکیب پر روشنی ڈالتا ہے۔ حقیقت یہ ہے

کہ یہ تینوں آں سوئے افلاک نہیں بلکہ ایں سوئے افلاک خود اقبال کے دل کے اندر جمع ہیں۔ لیکن خود دل کی حقیقت اگر آں سوئے افلاک ہو تو یہ مقام ملاقات بالکل صحیح ہو کسی کا ایک بڑا بلیغ شعر ہو۔

دل منزل خود آں طرف ارض و سما داشت

وہم است ترا ایں کہ بہ پہلوئے توجا داشت

اقبال نے نطشے سے متاثر ہو کر بہت سے اشعار لکھے ہیں اور خود نطشے پر بھی کئی نظمیں لکھی ہیں اور ان میں اس کی تعلیم کے مختلف پہلوؤں پر روشنی ڈالی ہو لیکن اس نظم میں اس نے نطشے کے متعلق ایک انوکھا پہلو اختیار کیا ہو جو نقطہ وہی شخص اختیار کر سکتا ہو جو اسلامی تصوف اس کی نفیات اور اس کی تاریخ سے آشنا ہو۔ نطشے اپنی عمر کے آخری حصے میں دیوانہ ہو گیا تھا۔ آج تک سوانح نگاروں اور نقادوں میں یہ بحث چلی جاتی ہو کہ آیا دیوانگی کے بالکل ظاہر اور نمایاں ہو جانے سے قبل بھی وہ نیم دیوانہ تھا یا نہیں۔ اس کی تصانیف میں جو بے ربطی اور تناقض اور کیفیات کے انقلاب پائے جاتے ہیں ان کو اسی امر پر محمول کیا جاتا ہو کہ ہر وقت اس کے ہوش ٹھکانے نہیں ہوتے تھے۔ وہ مسلسل اور منظم انداز سے سوچ نہیں سکتا تھا اس کا تخیل دیوانگی کی وجہ سے بے عنان ہو جاتا تھا اور اس کے جذبہ پیتا کی وہی کیفیت تھی جس کو غالب نے اس مصرعے میں بیان کیا ہو۔ م شوق عنان گیسختہ دیا کہیں جسے۔ اقبال نے اسلامی تصوف کی نفیات کے ماتحت نطشے کے متعلق یہ نظریہ قائم کیا کہ وہ مجذوب تھا، مجنوں نہیں تھا۔ مجذوب اور مجنوں کی یہ تفریق مغرب کی نفیات اور طب میں موجود نہیں۔ اقبال نے نطشے کی کیفیت نفسی کو مجذوبیت کے ماتحت بڑے پیرایوں میں بیان کیا ہو۔ وہ اس کو حلاج بے دار درسن کہتا ہو۔ منصور نے بھی حق کو انائے انسانی میں ضم کر دیا تھا۔ اس کے زمانے کے ملاؤں اور فقیہوں نے اس کو کافر قرار دے کر مصلوب کر دیا۔ لیکن جب تصوف کی چاشنی عالم اسلام میں ہو گئی اور ہر ملا اور عالم کو

صوفی بننے یا صوفی کہلانے کا شوق ہو تو منصور کا درجہ اس قدر بلند ہو کہ تصوف اور تصوفانہ شاعری میں وہ بلندی نظر، حقیقت عرفاں اور اتصال الی الحق کی مثال بن گیا۔ اقبال کے نزدیک نطشے کا حق کو انسان کامل یا فوق الانسان کا مرادف قرار دینا وہی علاج ہی کی قسم کی بات تھی لیکن انداز گفتار میں فرق تھا۔

باز ایں علاج بے دار و رسن نوح دیگر گفت آں حرف کہن
حرف او بے باک و افکارش عظیم غریباں از تیغ گفتارش دو نیم
اقبال کو اس کا افسوس ہو کہ عشق وستی سے بے نصیب عاقلان فرنگ نے اس کی نبض طبیب کے ہاتھ میں دے دی، اس کا علاج ابن سینا سے نہیں ہو سکتا تھا۔ اس کے لیے کسی مرشد کامل اور مرواہ داں کی ضرورت تھی جس کے ظہور کے لیے مغرب کی عقلیت کی سرزمین موزوں نہیں، اس کے جوش حیات کو صحیح راستہ نہ مل سکا اس لیے اس نے ایک زلزلے اور سیلاب کی صورت اختیار کر لی۔ اس کی شراب اپنی تیزی کی وجہ سے میناگہ از ہو گئی، اس کا نغمہ اس کے تارچنگ سے افزوں ہو گیا۔ اس کے نوز نے ساز کو توڑ ڈالا۔

عاشقے در آہ خود گم گشتہ صادقے در راہ خود گم گشتہ
ستی او ہر مجاہدے را شکست از خدا بربید وہم از خود گشت
وہ جمال و جلال، قاہری اور دلبری کا اختلاط چاہتا تھا۔ صحیح ترکیب امتزاج سے نا آشنا ہونے کی وجہ سے قاہری دلبری پر اور جلال جمال پر غالب آ گیا۔ مالک راہ شناس نہ ہونے کی وجہ سے وہ راستہ بھول گیا۔ پہلے وہ خدا سے منقطع ہوا، اس کے بعد اپنے آپ سے بھی رشتہ ٹوٹ گیا۔ جو کیفیت معراج قلب سے پیدا ہوتی ہے اس کو وہ آب و گل کے ارتقا میں تلاش کرتا تھا۔ وہ معروج نفس میں مقام کبریا ڈھونڈھتا تھا لیکن اس مقام کو عقل و حکمت کے ذریعے سے تنازع للبقا میں تلاش کرتا تھا۔ جہاں تک نفی ماسوا کا تعلق ہے

وہ صحیح راستے پر تھا لیکن استحکام خودی میں لاسے الا کی طرف قدم نہ اٹھا سکا، نفی میں گم ہو گیا اثبات تک نہیں پہنچ سکا وہ تپلی سے ہم کنار تھا لیکن بے خبر تھا۔ موسیٰ کی طرح وہ بھی طالب دیدار تھا لیکن دیدار الہی کی طلب سے ادھر ادھر دیدار آدم کی طلب میں رہ گیا۔ اگر شیخ احمد سرہندی کی قسم کا مرشد، روح کے احوال و مقامات سے واقف اس کو مل جاتا تو وہ رویت الہی تک اس کو لے جاتا لیکن افسوس کہ وہ اپنی عقل ہی کے بھنور میں چکر کھاتا رہا۔ اس نظم میں اقبال نے نطشے کے متعلق افسوس کیا ہے کہ وہ مرشد کامل نہ مل سکے کی وجہ سے سالک ہونے کی بجائے مجذوب ہو گیا۔ کاش کہ اس کو کوئی ایسا مرشد مل جاتا۔

اگر ہوتا وہ مجذوب فرنگی اس زمانے میں

تو اقبال اس کو سمجھاتا مقام کبریا کیا ہے

اس شعر پر اقبال نے ایک نوٹ لکھا ہے: ”وہ ہجرین کا مشہور مجذوب و فلسفی نطشے جو اپنے قلبی واردات کا صحیح اندازہ نہ کر سکا اور اس کے فلسفیانہ افکار نے اُسے غلط راستے پر ڈال دیا۔“

بال جبریل میں صفحہ ۲۲۱ پر یورپ کے عنوان کے تحت دو اشعار ہیں جن میں اقبال نے نطشے کے اس خیال کو نظم کیا ہے کہ اگر یورپ میں اور کچھ عرصے تک سرمایہ داری کا دور دورہ رہا تو تمام یورپ یہودیوں کے پیچھے اقتدار میں آجائے گا۔

ناک میں بیٹھے ہیں مدت سے یہودی سود خوار

جن کی رو باہی کے آگے بیچ ہو زور پلنگ

خود بخود گرنے کو یہ کہے ہوئے پھل کی طرح

دیکھیے بڑتا ہو آخر کس کی بھولی میں فرنگ

آزادی افکار کے خطرے کے متعلق بال جبریل میں جو نظم ہے اس میں بھی اقبال نے

نطشے ہی کے اس خیال کو اپنے خاص رنگ میں بیان کیا ہے کہ آزادی انکار فقط بلند قسم کے انسانوں کے لیے مفید ہو سکتی ہے۔ دینی فطرت اور بے مضبوطی قلب کے ساتھ آزادی انکار تباہی کا باعث ہوگی۔ ضرب کلیم میں صفحہ ۴۰ پر مہدی برحق کے متعلق اقبال نے جو اشعار لکھے ہیں اس میں ایک طرف اس زمانے کے بعض سست عناصر مدعیان نبوت اس کے سامنے ہیں جو حقیقی نبوت کے راستے ہی پر نہیں پڑے۔ ایسوں کو اقبال سیلہ ہی سمجھتا ہے لیکن معلوم ہوتا ہے کہ اس کی نظر نطشے پر بھی ہے۔ اس کو وہ جھوٹا نہیں سمجھتا بلکہ بھٹکا ہوا نبی خیال کرتا ہے۔ مہدی برحق کے لیے وہ ایک شرط یہ بھی ضروری سمجھتا ہے کہ وہ زلزلہ عالم انکار ہو محض دنیائی مناظرے کرنے والا کتاب ساز اور کتاب فروش نہ ہو۔ نہ وہ مقلد ہو اور نہ محض انکار کہن کا مجدد۔ زلزلہ عالم انکار لکھتے ہوئے یقیناً نطشے اقبال کے مد نظر ہے۔ اقبال کی گفتگو میں بھی جب جدید زمانے کے مدعیان نبوت کا ذکر ہوتا تھا تو نطشے کو بھی اس فہرست میں داخل کیا جاتا تھا اگرچہ نطشے نے کوئی اس قسم کا دعویٰ نہیں کیا اور نہ کوئی امت بنانا چاہی۔

باوجود مداحی اور اثر پذیری کے حقیقت ہے کہ اقبال کبھی نطشے کا پورے طور پر رد نہیں رہا۔ نطشے کے انکار کا ایک حصہ اقبال کو بہت حیات افروز معلوم ہوا کچھ تو نطشے کا فلسفہ خودی اقبال کی اپنی طبیعت کے موافق تھا اور کچھ یہ بات بھی تھی کہ اپنی ہمت باختہ قوم کے احیاء کے لیے وہ اس حربے سے کام لینا چاہتا تھا۔ اقبال نے بہت سے حکماء و صوفیاء فیض حاصل کیا لیکن اپنے فلسفہ خودی کے مطابق وہ پوری طرح کبھی کسی کا مقلد نہیں ہوا ہر بڑے مفکر کے ساتھ وہ کچھ دور تک چلتا ہے لیکن کچھ عرصے کے بعد اس کو چھوڑ کر پھر اپنی راہ پر چل جاتا ہے۔ اسرار خودی میں جو اثرات مغربی فلسفے کے نمایاں ہیں ان میں صرف نطشے کا ہی فلسفہ نہیں ہے بلکہ المانوی فلسفی فشتے اور فرانسسیسی یہودی فلسفی برگساں کے انکار بھی ملتے ہیں۔ خودی کے فلسفے کی تاسیس میں صفحہ ۱۲ پر جو اشعار ہیں وہ فشتے سے ماخوذ ہیں جس کا فلسفہ یہ تھا کہ عین ذات یا حقیقت وجود ایک 'انائے ساعی' ہے عمل اس کی فطرت ہے۔

اخلاقی عمل اور پیکار اور نشوونما کے لیے اس نے اپنا غیر یا ماسوا پیدا کیا تاکہ امکان پیکار اور اس کے ذریعے سے امکان ارتقا ممکن ہو جائے۔ اس فلسفے کو جوں کا توں اقبال نے اپنے تبلیغ و رنگین انداز میں اس طرح بیان کر دیا ہے کہ فلسفے کا خشک صحرا گلزار ہو گیا ہو۔
مفصلہ ذیل اقتباس سے اس کا اندازہ ہو سکتا ہے۔

پیکر ہستی ز آثار خودی است	ہر چہ می بینی ز اسرار خودی است
خویشتر را چون خودی بیدار کرد	آشکارا عالم پسندار کرد
صد جہاں پوشیدہ اندر ذات او	غیر او پیدا است از اثبات او
در جہاں تخم خصوصیت کاشت است	خویشتر را غیر خود پنداشت است
سازد از خود پیکر اغیار را	تافسزاید لذت پیکار را
می کشد از قوت بازوئے خویش	تا شود آگاہ از نیروئے خویش
خود فریبی ہائے ادعین حیات	ہیچو خون از گل و عضوین حیات
بہر یک گل خون صد گلشن کند	از پیئے یک نغمہ صد شیون کند

عذر ایں اسراف و ایں نگیں دلی خلق و تکمیلِ جمالِ معنوی

شعلہ ہائے اوصد ابراہیم سوخت تاج چراغِ یک محمد بر فروخت

یہ سب فتنے کا فلسفہ اتنا اور فلسفہ حیات ہے۔ جہاں تک افکار اقبال کی اساس کا تعلق ہے اقبال بہ نسبت نطشے کے فتنے سے زیادہ متاثر ہے۔ فتنے کی کشمکش حیات میں اخلاق اور روحانیت کی بھی چاشنی ہے جو نطشے میں اس قدر نمایاں نہیں۔ فتنے ایک خاص انداز کا متحدہ ہے اور نطشے منکر خدا ہے۔

اسرار خودی میں نطشے کے زیر اثر جو نظمیں لکھی گئی ہیں اب ان پر ایک سرسری نظر ڈال کر دیکھنا چاہیے کہ اقبال پر نطشے کا اثر کس انداز کا ہے۔ صفحہ ۷۵ پر افلاطون پر جو تنقید ہے وہ نطشے سے ماخوذ ہے۔ افلاطون اس عالم محسوس سے ماوری ایک ازلی اور ابدی غیر متغیر عالم عقلی کا قائل تھا۔ اس متحرک اور متغیر اور محسوس زندگی کو مقابلتہً غیر معنی سمجھتا تھا۔ اس کا اثر عیسوی اور اسلامی فلسفہ اور تصوف پر بہت پایدار اور بہت گہرا ہے۔ اسلامی تصوف میں جو افکار بعض اکابر صوفیاء کے نام کے ساتھ منسوب ہیں وہ حقیقت میں یا افلاطون کے افکار ہیں یا اس کے افکار کے شتقات ہیں۔ محی الدین ابن عربی کی فصوص الحکم، کا بہترین حصہ اسی سے ماخوذ ہے اور فلسفہ اشراق کی بنیاد بھی افلاطونی ہے۔ اسلامی دینیات اور تصوف میں یہ چیزیں اس طرح ساگتیں اور سموئی گئیں کہ اب ان کو اصل اسلام سے علیحدہ کرنا گوشت کا ناخن سے جدا کرنا ہے۔ یہ پہلے بیان ہو چکا ہو کہ نطشے کا یہ خیال تھا کہ افلاطون اور سقراط کے اثر سے جو فلسفہ اور تہذیب اور فن لطیف پیدا ہوئے ہیں وہ سب انحطاطی ہیں اور جب تک ان کا قلع قمع نہ کیا جائے اس پھرتی ہوئی اور دھڑکتی ہوئی فطرت کو اصل سمجھنا دشوار ہے۔ افلاطون کا اثر جس انداز میں عیشیت اور مغربی علوم و فنون میں ملتا ہے اس سے کچھ ملتا جلتا اثر اسلامیات میں بھی پایا جاتا ہے۔ افلاطون پر نطشے کے انداز کی تنقید کرنے کے بعد اقبال اسلامی ادبیات کی طرف رجوع کرتا ہے اور اس کو عجمی ادبیات میں بھی وہ رنگ ملتا ہے جس کو وہ انحطاط کی علت اور اس کا معلول قرار دیتا ہے۔ جوش جہاد میں اقبال نے حافظ پر بھی حملہ کر دیا جس سے حافظ کے پرستاروں میں بہت ہل چل مچی اور انھوں نے بہت سخت الفاظ میں اقبال کے اس نقطہ نظر کی مخالفت کی ہے۔ اقبال نے حافظ کی نسبت کہہ دیا تھا کہ:-

ماہِ گلزارے کہ دارد زہر ناب صید را اول ہی آرد بخواب

نطشے کی طرح اقبال بھی اس خواب آور فن لطیف کے بہت خلاف تھا۔ افلاطون

کے ساتھ اس نے حافظ کو بھی عجمی ادبیات کا نمونہ سمجھ کر ہدف تنقید بنایا۔ لیکن قوم کے براہِ نیچے ہونے سے اقبال اسرارِ خودی کے دوسرے ایڈیشن میں سے حافظ کا نام نکال دیا۔ میں نے اقبال سے اس کے متعلق دریافت کیا۔ فرماتے لگے کہ ”خیالات میرے وہی ہیں“ میں نے مصلحتاً حافظ کا نام نکال دیا ہے کیونکہ اس میں خدشہ یہ ہے کہ اس مخالفت کی وجہ سے لوگ کہیں میرے نظریے ہی کے مخالف نہ ہو جائیں۔ اگر وہ حافظ کو ایسا نہیں سمجھتے تو نہ سمجھیں لیکن ادبیات کے متعلق میرے اس نظریے پر غور کریں۔“

اسرارِ خودی میں صفحہ ۴۴ پر خودی کے جو تین مراحل بیان کیے گئے ہیں ان میں بھی نطشے کا کسی قدر اثر ہے۔ اقبال نے یہ عنوان تجویز کیا ہے کہ ”ترہیتِ خودی“ اس مرحلے است۔ مرحلہ اول راطاعت و مرحلہ دوم راضبط نفس و مرحلہ سوم رانیابت الہی نامیدہ اند۔“

ان مراحل میں مرحلہ اول میں خودی کو شتر قرار دیا ہے۔ یہ خیال بعینہ نطشے سے ماخوذ ہے۔ باقی دو مراحل اقبال نے اسلامیات سے لیے ہیں۔ نطشے کے ہاں بھی مراحل تین ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ روح حیات تین مراحل میں سے گزرتی ہے یا یوں کہو کہ تبدیلی ہیئت میں وہ یکے بعد دیگرے تین ہیئتیں اختیار کرتی ہے۔ پہلی ہیئت میں وہ اونٹ ہے دوسری میں شیر اور تیسری میں بچہ۔ ہیئتِ اُشتری میں روح نہایت صبر اور جبر سے اپنے اوپر فرائض اور اوامر و نواہی کا بوجھ لادیتی ہے۔ اس کے بعد جبر اور بار برداری احکام میں سے گل کردہ جب ہیئتِ اختیاری میں آتی ہے تو شیر ہو جاتی ہے۔ اس کا اپنا آزاد ارادہ ہی قانونِ حیات بن جاتا ہے۔ لیکن نئی اقدار کے پیدا کرنے کے لیے اس کے لیے ضروری ہوتا ہے کہ تیسری ہیئتِ طفلی ہو جس میں مصومیت اور نسیان کی ضرورت ہے۔ پہلے مراحل کو بالکل بھول جائے، زندگی کو ایک کھیل سمجھے، نئے سرے سے اس کا آغاز کرے، اگر دش ایام کے پیٹے کو باز سمجھ کر کھائے۔ ایک مقدس اثباتِ خودی۔ نئی زندگی کی ایک نئی علت۔ اس

طرح کہ وہ کسی پہلی چیز کی معلول نہ ہو۔

اقبال نے نطشے کے تین مراحل میں سے صرف مرحلہ 'اُشتری' کو لے لیا۔ قرآن کریم نے بھی ہیئت 'اُشتری' کی طرف توجہ دلائی ہے۔ فانظر الی الابل کیف خلقت۔ دیکھو اونٹ کی طرف کہ وہ کس طرح بنایا گیا ہے۔ اسلامی تہذیب و تخیل میں اونٹ علامتِ نئی کے طور پر بھی استعمال ہوتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اقبال کے تین مراحل میں سے دو مراحل اطاعت اور ضبط نفس دونوں اس میں پائے جاتے ہیں۔

نطشے کے ہاں جو مرحلہ 'شیری' ہے اس کو اقبال نے دوسری جگہ بیان کیا ہے لیکن اس سلسلے میں اس کو نظر انداز کر دیا ہے۔ نطشے کے ہاں اقبال کی نیابتِ الہی کی جگہ ایک خلقِ جدید اور ایک آغاز نو ہے جس کو وہ اندازِ طفلی سے تعبیر کرتا ہے۔

اسرارِ خودی کے صفحہ ۶۲ اور ۶۳ پر ریزہ الماس اور شبنم پر جو اشعار ہیں وہ براہِ راست نطشے کے زیر اثر لکھے گئے ہیں۔ ایک پرندہ ریزہ الماس کو شبنم سمجھ کر چاٹنے لگا۔ لیکن اس کی سختی کی وجہ سے شکست کھا گیا۔ اس قسم کا مضمون اقبال نے 'ابوالعلا سمری' والی نظم میں بھی بیان کیا ہے۔ سمری مذہباً آزاد خیال شخص تھا۔ گوشت نہیں کھاتا تھا کسی نے بھنا ہوا تیر اس کو بھیجا کہ شاید اس کے منہ میں پانی بھر آئے لیکن وہ تیر کو مخاطب کر کے پوچھے لگا کہ کیوں بھائی کس قصور میں یہ سزا ملی؟ خود ہی جواب دیتا ہے کہ یہ کم زور ہونے کی سزا ہے۔ اگر شاہیں ہوتا تو خود شکار ہونے کے بجائے دوسروں کا شکار کرتا۔ زندگی میں کم زور ہونا ہی سب سے بڑا جرم ہے۔ اسی طرح 'الماس و زغال' والی نظم کا مضمون نطشے سے ماخوذ ہے۔ کیمیاوی لحاظ سے ہیرا اور کوئلہ ایک ہی چیز ہے۔ ایک میں مرورِ ایام سے یہ تبدیلی واقع ہو جاتی ہے کہ وہ کمالِ سختی کی وجہ سے ہیرا بن جاتا ہے۔ سخت جانی سے زندگی میں آبِ وقار پیدا ہو جاتی ہے۔ دوسرا نرم رہنے کی وجہ سے تیرہ رو رہتا ہے۔ نطشے کی اخلاقیات کا اصولِ اولین جو اس کے مذہب کا کلمہ ہے یہ ہے کہ 'سخت ہو جاؤ۔ اس مہول

کی تشریح میں نطشے نے بھی اس قسم کے استعاروں سے کام لیا ہے۔
 اسرار خودی میں سفر فی مفکرین میں سے تین کا اثر نمایاں معلوم ہوتا ہے۔ اساس خودی
 کا بیان جیسا کہ اوپر ذکر ہو چکا ہے، نطشے سے ماخوذ ہے۔ استحکام خودی، سخت کوشی اور سختی
 پندی کا فلسفہ نطشے کا ہے لیکن حقیقت وقت اور سیلان حیات کے متعلق جو اشعار یا
 نظمیں ہیں، وہ برگسان سے ماخوذ ہیں۔ برگسان کا اثر اقبال پر اسرار خودی کے بعد بھی
 قائم رہا۔ انیسویں ہجری کے اسرار خودی میں اقبال نے برگسان کا نام نہیں لیا اور اس کا تمام
 فلسفہ وقت حضرت امام شافعی کے ایک قول کے ماتحت نظم کر دیا ہے۔ حضرت امام شافعی
 کے قول کے تحت میں کوئی فلسفہ نہیں تھا۔ جو فلسفہ اقبال نے برگساں سے لے کر
 اس قول کی تفسیر میں پیش کر دیا ہے وہ خود امام صاحب کی سمجھ میں نہ آتا۔ ان کا تدبیر اور
 توزیع ایسے افکار سے بہت گریزاں تھا۔ برگساں کا یہ فلسفہ توحید کے مقابلے میں دہریت
 سے زیادہ قریب ہے۔ برگساں دہرہ ہی کو اصل حقیقت تصور کرتا ہے اور دہرہ کو وقت قرار
 دے کر وقت کی ماہیت کو بڑی نکتہ رسی سے بیان کرتا ہے جس کا لب لباب یہ ہے کہ زمان
 یا وقت، مکان سے بالکل الگ چیز ہے مگر عام طور پر نفس انسانی زمان کو بھی مکان ہی پر
 قیاس کرتا ہے۔ زمانہ ایک لامکانی اور تخلیقی قوت ہے۔ تغیر اور ارتقا اس کی ماہیت میں داخل
 ہیں اور اس کے سوا کسی حقیقت ثانیہ کا وجود نہیں۔ اقبال نے 'لا تسبوا الدہر' کی
 حدیث قدسی سے مدد لے کر برگساں کی دہریت کو توحید کا ہم رنگ بنانے کی کوشش
 کی ہے۔

زندگی از دہر و دہر از زندگی است لا تسبوا الدہر فرمانِ نبی است

مذکورہ صدر بیان کی تائید مفصلہ ذیل اقتباس سے ہو سکتی ہے۔

اے اسیرِ دوشِ فردا درِ نگر درِ دلِ خودِ عالمِ دیگرِ نگر

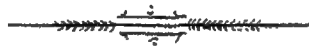
درِ گلِ خودِ تخمِ ظلمتِ کاشتی دقتِ رانشِ خطے پنداشتی

باز با پیما نہ لیس و نہ ہمار
نسکر تو پیمود طول روزگار
ساختی این رشتہ را ز تار دوش
گشتہ مثل بتان باطل فروش

تو کہ از اصل زماں آگہ نہ
از حیاتِ جادو ایں آگہ نہ

این و آن پیدا است از رفتارِ وقت
زندگی سراسر است از اسرارِ وقت
اصلِ وقت از گردشِ خورشید نیست
وقتِ جاوید است و خورِ جاوید نیست

وقت را مثل مکان گسترده
انتیازِ دوش و فردا کردہ
وقتِ ماکو اول و آخر ندید
از خیابانِ ضمیر مادمید



خلاصہ

اس مضمون کا مقصد یہ نہیں کہ اقبال کے بعض افکار کے ماخذ کو تلاش کر کے اس کے درجہ کمال میں کوئی کمی پیدا کی جائے۔ شعر کی کسی قسم میں ہیں اور اس کے لحاظ سے شاعروں کی بھی بہت سی قسمیں ہیں۔ کوئی غزل گو مترنم شاعر ہو، کوئی رزمی شاعر ہو، کوئی برہمی شاعر، کوئی عشق مجازی کا شاعر ہو اور کوئی عشق حقیقی کا۔ کوئی حب وطن کا شاعر ہو اور کوئی حب فطرت کا شاعر۔ کوئی ماضی کا شاعر ہو کوئی حال کا شاعر اور کوئی مستقبل کا شاعر ہو۔ کوئی اخلاقی شاعر ہو اور کوئی قومی شاعر، کوئی صوفی شاعر ہو اور کوئی رند شاعر۔ اگر یہ سوال اٹھایا جائے کہ اقبال کو کس صنف میں داخل کیا جائے تو اس کے جواب میں بڑی مشکل پیش آئے گی۔ اس کی شاعری اتنی ہمہ گیر ہے کہ شاعری کی شاید ہی کوئی صنف ہو جو اقبال سے چھوٹ گئی ہو لیکن اس میں کوئی شک نہیں کہ آخر میں ایک مفکر شاعر اور مبلغ شاعر کا رنگ اقبال میں غالب نظر آتا ہے۔ اعلیٰ درجے کی شاعری میں جو جذبہ نبوت کا ہوتا ہے وہ اقبال کی شاعری کے آخری دور میں بہت نمایاں ہو گیا۔ اس مضمون کے ضمن میں فقط اتنی گنجائش ہے کہ ہم مختصر اندازہ کر رہے کہ بحیثیت ایک مفکر شاعر کے اقبال کا کیا مقام ہے۔ لیکن اس تقدیر و تخمین سے پہلے میں شعر اور تفکر کی باہمی نسبت کو واضح کر دینا مناسب سمجھتا ہوں جس سے اقبال کے متعلق صحیح اندازہ کرنے میں مدد ملے گی۔

انسانی رجحانات طبع میں ہر قسم کے مرکبات کا امکان ہے۔ عام طور پر خیال کیا جاتا ہے کہ انسانی فطرت کے بعض میلانات بعض دوسری قسم کے میلانات کے ساتھ ہم کنار نہیں ملتے۔ مثلاً یہ سمجھا جاتا ہے کہ ریاضی داں یا سائنس داں ادیب نہیں ہو سکتا یا فلسفی خشک انداز والی ہونے کی وجہ سے شاعر نہیں ہو سکتا۔ خود شاعری کے اندر یہ خیال کیا جاتا ہے کہ ایک

انداز سخن کا نادر الکلام شاعر دوسرے انداز سخن میں سپر انداختہ ہو جاتا ہے۔ لیکن انسان کی تاریخ افکار اور تاریخ کمالات پر نظر ڈالنے سے معلوم ہوتا ہے کہ گو عام طور پر اس قسم کے استقرار صحیح ہوتے ہیں لیکن کوئی اٹل اور کلیہ قواعد اس بارے میں ایسے نہیں ہیں جن کے تحت قطعی طور پر یہ کہہ سکیں کہ فلاں اور فلاں قسم کے کمالات ایک انسان میں یک جا نہیں ہو سکتے۔ قرآن کریم میں بھی اسی وجہ سے عام شعرا کے متعلق استقرار قائم کرتے ہوئے استثنائی صورتوں کا بھی ذکر کر دیا گیا ہے کہ شعرا کو عام طور پر بے عمل اور رہبری کے قابل نہیں ہوتے لیکن کہیں کہیں ایمان اور عمل والے شاعر بھی ملتے ہیں۔

یہاں پر ہم صرف یہ جانتا چاہتے ہیں کہ اگر شاعر محض شاعر ہونے کے علاوہ مفکر بھی ہو تو وہ کس قسم کا مفکر ہو سکتا ہے۔ یہ ظاہر ہے کہ اگر تفکر عبارت ہو استدلال منظم سے تو شاعری میں اس کی گنجائش بہت کم ہو۔ محض فلسفے کو نظم کرتے ہوئے فلسفہ بھی تشنہ رہ جاتا ہے اور شاعری بھی پھیکی ہو جاتی ہے۔ کسی نتیجے تک پہنچنے کے لیے استدلالی طریقے سے افکار کی تخلیق و تنظیم شاعروں کا کام نہیں اس لیے مفکر شاعر عام طور پر وہ شخص نہیں ہوتا جو اپنی شاعری میں علم و حکمت کی تخلیق کرے شاعری ایک خاص طرز احساس، طرز تاثر اور طرز بیان کا نام ہے۔ بڑے بڑے مفکر شاعروں نے یہی کیا ہے کہ جو افکار ان کی قوم میں یا کسی دوسری قوم میں پیدا ہو کر اہل علم میں عام ہو چکے تھے، ان کو شعر کا جامہ پہنا کر ایسی روح ان کے اندر بھونکی ہو ان کو بقائے دوام حاصل ہو گیا ہے۔ شاعری دماغ کی زبان نہیں، دل کی زبان ہے۔ لیکن دل اور دماغ آخر انسان ہی کے دل و دماغ ہیں، ان کا ہمیشہ الگ الگ بولی بولنا ضروری نہیں۔ دماغ کی زبان کی ترجمانی دل کی زبان میں بھی ہو سکتی ہے مگر اپنے انداز سے مفکر شاعروں کا اکثر یہی وظیفہ رہا ہے کہ وہ زندگی کے عام تجربات کو اور خالص مفکروں کے پیدا کردہ افکار اور صوفیا کے پیش کردہ اور محسوس کردہ وجدانات کو شعریت کے خم میں ڈبو کر رنگین اور دل نشین بناتے رہے ہیں۔ فن لطیف دل کشی اور دل نشینی کا نام ہے اور شاعر کا اصل وظیفہ یہی ہے۔ شاعر کا کمال اس کی حساسی اور انداز بیان میں ہے۔

وہ دنیا میں پھیلے ہوئے تصورات و خیالات و تجربات کو کبھی رنگین کر دیتا ہے اور کبھی دل سوز شاعر کا کمال انکار کی اوج میں نہیں ہو۔ اس کا کام معلومہ افکار کو دل آویز اور دل دوز بنا دینا ہے۔ جو خیالات محض دماغ آفریدہ ہونے کی وجہ سے باہر سے ہی قلب کا طواف کرتے رہتے ہیں وہ شعری بدولت دل میں داخل ہو جاتے ہیں اور سننے والے کو یہ محسوس ہوتا ہے یہ حقیقت پہلی مرتبہ اس پر منکشف ہوئی حالانکہ ہو سکتا ہے کہ تمام عمر وہ بات اس کے کان میں پڑتی رہی ہو لیکن ہوتا یہ ہے کہ شاعر کے اعجاز بیان کے بغیر وہ پردہ گوش سے پردہ دل تک سفر نہیں کرتی۔ حافظے کی لوح پر وہ محفوظ ہوتی ہے لیکن شاعر کی آواز کے بغیر دل کے تار اس سے مرتعش نہیں ہوتے خود اقبال نے حکمت استدلالی اور شعر میں ڈھوبی ہوئی حکمت کا ایک دل آویز طریقے سے مقابلہ کیا ہے۔

حق اگر سوزے ندارد حکمت است شعری گرد چو سوزا دل گرفت

بو علی اندر غبار ناقد گم دست رومی پردہ محل گرفت

شعر میں اقبال نے حکمت کے جو موتی پروئے ہیں ان کے متعلق محض یہ کہ دینا نا انصافی ہوگئی کہ وہ موتی اس نے دوسرے جو ہر دلوں سے لیے ہیں۔ ہیرا جب تک تراشا نہ جائے اور موتی جب تک مالا میں پرویا نہ جائے اور جواہرات جب تک زیور میں جڑے نہ جائیں ان کا جمال معمولی سنگ ریزوں اور خزف پاروں سے زیادہ نہیں ہوتا۔ اقبال نے شاعری پر جو احسان کیا ہے وہ یہ ہے کہ مشرق اور مغرب اور ماضی اور حال کے وہ جواہر پارے جو نفس انسانی کے آسمان کے تارے ہیں، کمال شاعری سے اس طرح تراشے اور پروئے اور جڑے ہیں کہ نوع انسان کے لیے ہمیشہ کے لیے بصیرت افروز ہو گئے ہیں۔ شعر کی دنیا جو انسانی قلب کی دنیا ہے اس ثروت سے مالا مال ہو گئی ہے اور اردو اور فارسی کی شاعری پر جو یہ تہمت تھی کہ اس کا دائرہ تصورات بہت محدود ہے اور شعر بار بار ایک ہی قسم کے خیالات کے گرد گھومتے رہتے ہیں، وہ تہمت رفع ہو گئی ہے۔ بڑے سے بڑے مفکر شاعر نے

بھی خواہ وہ رومی ہوں یا عطار یا سنائی یا گوئے یا یمنی سن یا براؤنگ، اس سے زیادہ کوئی کام نہیں کیا۔ اقبال کی حکیمانہ شاعری کا ایک پہلو ایسا بھی ہے جو دوسرے مفکر شعرائیں بہت کم باب بلکہ نایاب ہے۔ جہاں تک افکار کا تعلق ہے اس نے نہ رومی کا کامل نتیجہ کیا ہے نہ نطشے کا نہ برگساں کا اور نہ کارل مارکس یا لینن کا۔ اپنے تصورات کا قالین بنے ہوئے اس نے رنگین دھاگے اور بعض خاکے ان لوگوں سے لیے ہیں لیکن اس کے مکمل قالین کا نقشہ کسی دوسرے کے نقشے کی ہو ہو نقل نہیں ہے۔ اپنی تعمیر کے لیے اس نے ان افکار کو منگ و خشت کی طرح استعمال کیا ہے۔ اقبال ان مفکر شاعروں میں سے ہے جن کے پاس اپنا ایک خاص زاویہ نگاہ اور نظریہ حیات بھی ہوتا ہے۔ محض افکار کے ادھر دوسرے اخذ کردہ عناصر سے اس کی توجہ نہیں ہو سکتی۔ گوئے نے جو ایک لحاظ سے اقبال کا پیشرو ہے، اسی خیال کو ایک عجیب پرانے میں بیان کیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ میرے افکار کی تعمیر سے قطع نظر کے نقطہ میرے جسم کی تعمیر کر لو۔ کیا ان عناصر سے جو میں نے بطور خوراک اپنے اندر جذب کیے ہیں، میری شخصیت کی توجہ ہو سکتی ہے؟ اگر کوئی شخص یہ کہے کہ گوئے نتیجہ ہر اتنے سو بکروں اور گایوں اور خنزیریوں کا، اور عرق ہر اتنے ٹن تزکاریوں اور اناجوں کا، تو یہ کس قدر مہمل بات ہوگی۔ یہ تمام غذاؤں گوئے میں آکر گوئے بن گئی ہیں۔ یہی حال اقبال کا ہے۔ اقبال کے اندر رومی بھی ہے اور نطشے بھی کانت بھی اور برگساں بھی، کارل مارکس بھی اور لینن بھی، اور شاعری کے لحاظ سے بیدل بھی اور غالب بھی۔ لیکن اقبال کے اندر ان سب میں سے کسی کی اپنی حیثیت جوں کی توں قائم نہیں ہے۔ رومی کا انسان کامل اور مرد عارف، نطشے جیسے کافر کے 'فوق الانسان' سے ہم کنار ہو کر اقبالی انسان بن گیا ہے۔ برگساں کی دہریت اسلام کی توحید سے مل کر کچھ اور چیز ہو گئی ہے۔ اگر یہ نظر غائر دیکھا جائے تو اقبال کے اندر یہ عجیب و غریب کمال نظر آئے گا کہ زندگی کے بظاہر متضاد اور متخالف نظریات اس میں عجیب طرح سے ترکیب پائے گئے ہیں۔ بعض نقادوں کا خیال ہے کہ اقبال ان بعض متضاد چیزوں

کو جوڑ نہیں سکا، جس وقت جو جس سے چاہا اے لیا۔ یہی اعتراض افلاطون پر بھی کیا گیا ہے، جلال الدین رومی پر بھی اور فطشے پر بھی۔ یہ کون کہہ سکتا ہے کہ زندگی کے مختلف پہلوؤں اور افکار و تاثرات کی گونا گونی کو کوئی صاحب کمال ایک رنگ میں لا بھی سکتا ہے یا نہیں۔ اقبال کا کمال یہ ہے کہ متضاد رنگوں کے تار و پود کو وہ دل کش نقشوں میں بن لیتا ہے۔ منطقی حیثیت سے کسی کو تشفی ہو نہ ہو، لیکن بیان کی ساحری ایسی ہے کہ اقبال کو پڑھتے ہوئے کسی تضاد کا احساس نہیں ہوتا۔

عارف رومی کو اقبال اپنا مرشد سمجھتا ہے۔ جاوید نامے میں افلاک اور مادیات کے افلاک کی سیر ہیں وہ رہنما ہے۔ تمام حقائق اور واردات کی اصلیت اقبال پر اسی مرشد کے سمجھانے سے کھلتی ہے۔ بال جبریل میں پیر مرشد کا مکالمہ بھی اس پر دلالت کرتا ہے۔ اقبال کو نبی کریم صلعم کے بعد پیر رومی ہی سے گہرا واسطہ روحانی ہے۔ دیگر حکما پر اقبال مخالفانہ تنقید بھی کرتا ہے، لیکن پیر رومی کے ساتھ رشتہ عقیدت بہت راسخ اور غیر متزلزل ہے۔ اقبال کے ارتقائے عقلی و روحانی میں یہ رشتہ روز بروز مضبوط ہوتا گیا۔ حقیقت یہ ہے کہ اقبال جیسے آزاد خیال شخص کو اگر کسی کا مرید کہہ سکتے ہیں تو وہ پیر رومی ہی کا مرید ہے۔ دیکھنا چاہیے کہ تمام صوفیائے کرام میں سے اقبال نے اس مرشد کو کیوں منتخب کیا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ رومی کا تصوف اسلامی تصوف کی مختلف قسموں میں ایک امتیازی حیثیت رکھتا ہے۔ عشق اور عقل باہمی تعلق جس پر اقبال نے اپنی شاعری کا بہت ماحصل وقف کیا ہے، پیر رومی کا خاص مضمون ہے۔ اقبال نے اس مضمون میں فقط مرشد کے الفاظ کو دہرایا نہیں بلکہ جدت افکار سے اس میں بہت دل کش رنگ اپنی طرف سے بھرے ہیں۔ رومی کے تصوف میں حرکت اور ارتقا کے تصورات بڑی کثرت سے ملتے ہیں۔ رومی آزاد خیال ارادہ یعنی جبر کے مقابلے میں اختیار کا قائل ہے۔ تقدیر کا مفہوم رومی کے ہاں عام اسلامی مفکرین سے بالکل الگ ہے۔ وہ جہاد

کو انسان کی تقدیر قرار دیتا ہے۔ انسان کی ماہیت اور اس کے کمال کے ممکنات رومی کے فلسفے میں اس انداز سے بیان ہوئے ہیں کہ وہ جرأت افکار میں بعض اوقات نطشے کا پیش رو معلوم ہوتا ہے۔ رومی انفرادی بقا کا قائل ہے اور کہتا ہے کہ خدا میں انسان اس طرح محو نہیں ہو جاتا جس طرح کہ قطرہ سمندر میں محو ہو جاتا ہے بلکہ ایسا ہوتا ہے جیسے کہ سورج کی روشنی میں چراغ جل رہا ہے یا جیسے لوہا آگ میں پڑ کر آگ ہو جاتا ہے لیکن باوجود اس کے اس کی انفرادیت جاتی رہتی ہے۔ تقویم خودی، تخلیق ذات اور ادعائے انا کے مضامین جو اقبال کو بہت پسند ہیں اور اقبال کی شاعری کا امتیازی جوہر ہیں، رومی کے ہاں جا بجا ملتے ہیں۔

دانہ باشی مرغکانت برچند غنچہ باشی کدکانت برکنند

دانہ پنہاں کن سراپا دام نشو غنچہ پنہاں کن گیادہ بام نشو

تسخیر کائنات اور عروج آدم اقبال کی طرح رومی کا بھی خاص مضمون ہے

آنکہ ہر فلک رفتار شد بود بر زمین رفتن چہ دشوار شد بود

رومی کے ہاں کے بہترین تصورات اقبال میں ایک جدید رنگ میں ملتے ہیں لیکن زمانے کے اقتضا سے بعض امور میں مرید مرشد سے آگے نکل گیا ہے۔ تعمیر ملت اور حقیقت اجتماعیہ کا جو فلسفہ اقبال نے بیان کیا ہے اس کی فقط کہیں کہیں جھلکیاں رومی ہی میں مل سکتی ہیں۔ جس خوبی اور شرح و بسط کے ساتھ اقبال نے اس میں نکتہ آفرینی کی ہے وہ اقبال ہی کا حصہ ہے۔ رومی کا جذبہ عشق بہت حد تک محویت ذات الہی کے تاثرات میں رہ جاتا ہے۔ اقبال کے ہاں جذبہ عشق ایک جذبہ تخلیق، جذبہ تسخیر اور جذبہ ارتقا بن گیا ہے اور اس پہلو سے اقبال نے ایسے مضامین پیدا کئے ہیں جن کا مرشد کے ہاں شکل سے کوئی نشان ملے گا۔

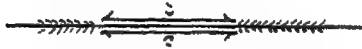
نطشے کی مریدی اقبال نے اس حد تک بھلی قبول نہیں کی جس حد تک کہ اس نے مرشد رومی کا اتباع کیا ہے۔ نطشے کے افکار میں سے اقبال کو تعمیر خودی، استحکام خودی

اور عروج آدم کا مضمون پسند آیا۔ لیکن نطشے کے ہاں سے تخریبی افکار بہ نسبت ترکیبی افکار کے بہت زیادہ ملتے ہیں۔ اس میں جلال کا پہلو جمال کے پہلو پر اس قدر غالب ہے کہ حتیٰ محض ایک میدان کا دراز بن جاتی ہے۔ اقبال خودی کے ساتھ ایک بے خودی کا فلسفہ بھی رکھتا ہے۔ ایک کو دوسرے کے بغیر ناقص سمجھتا ہے۔ نطشے کے ہاں انفرادی خود اختیاری کا اس قدر زور ہے کہ فرد کا رشتہ ملت اور کائنات سے نہایت غیر معین اور مبہم سا رہ جاتا ہے۔ اس کے ہاں قافیہ کا غالب ہے اور دلبری مغلوب۔ اقبال کے نصب العین انسان میں ناز کے ساتھ نیاز بھی ہے، اذعان کے ساتھ تسلیم درضا بھی ہے۔ نطشے جمہوریت اور مساوات کا دشمن ہے اور غریبوں اور کمزوروں کے لیے اس کے پاس نفرت کے احساس کے سوا کچھ نہیں۔ اقبال بھی جمہوریت کی موجودہ شکلوں کو دھوکا سمجھتا ہے لیکن ایک اعلیٰ سطح پر صحیح مساوات کا ستلاشی ہے اور ایسے خدا کا فائز ہے جو اپنے فرشتوں کو سکھ دیتا ہے کہ اٹھو! میری دنیا کے غریبوں کو جگادو۔ نطشے کے ہاں صداقت کا معیار قوت کے سوا کچھ نہیں۔ تنازعہ بلقا کا اننا ظالمانہ بے رحم اور جاہلانہ ہے۔ اقبال کے ہاں محض قوت صداقت کا معیار نہیں نطشے خدا کا منکر ہے اقبال اعلیٰ وجہ کا موجد ہے۔ نطشے مجذوب ہے اور اقبال حکیم ہے۔ اقبال تمام نوع انسانی کو اُبھارنا چاہتا ہے نطشے کی نظر فقط چند کامل افراد پر ہے جو تمام پیکار حیات کا حاصل ہیں نطشے نے ڈارون کے نظریہ حیات پر اخلاق اور فلسفے کی بنیاد رکھی۔ اس کا یہ خیال کہ اسی نظریے کے ماتحت آنے والا انسان موجودہ انسان سے اتنا ہی مختلف ہو سکتا ہے جتنا کہ موجودہ انسان کیڑوں کو ٹروں سے مختلف ہو گیا ہے۔ انسانی نصب العین میں بڑی قوت پیدا کر سکتا ہے۔ لیکن افسوس یہ ہے کہ نطشے کسی وجہ سے بڑے زور شور سے یہ عقیدہ بھی رکھتا تھا کہ کائنات اپنے عواض کو ازلی اور ابدی طور پر دہرائی رہتی ہے۔ جو کچھ ہو رہا ہے وہ پہلے بھی ہو چکا ہے، جو مخلوق اس وقت ہے وہ پہلے بھی موجود رہ چکی ہے اور آئندہ بھی بار بار وجود میں آتی رہے گی۔ شکر اراہدی کا یہ عقیدہ نطشے کے جوش ارتقا کے خلاف پڑتا ہے۔ اگر حرکت حقیقت میں ارتقائی نہیں بلکہ دوری ہے اور جو کچھ ہو رہا ہے وہ محض تکرار ہے تو تمام ذوق پیکار مہل اور جدید انسان

کی تخلیق کا خیال بے معنی ہو جاتا ہے۔ نطشے کے افکار میں باہجاستناقضات پائے جاتے ہیں لیکن ارتقا اور تکرار کا تناقض بڑا شدید ہے۔ اقبال اور رومی دونوں کے افکار اس تناقض سے بری ہیں۔

ہر لحظہ نیا طور نئی برق تجبستی اللہ کرے مرحلہ شوق نہ ہو طی
سولانا روم فرماتے ہیں کہ میری زندگی ایک عروج مسلسل ہے۔ میں ذرات پریشاں سے شروع
ہوا تھا، جہاد و نباتات و حیوان سے گزرتا ہوا انسان تک پہنچا ہوں :- ۶
مردم از حیوانی و آدم شدم پس چہ ترسم کے زمردن کم شوم

عارف رومی کا نظریہ یہ ہے کہ زندگی میں نہ رجعت ہو نہ تکرار۔ اس نظریے میں
اقبال رومی کا ہم نوا ہے اور دونوں نطشے کے مخالف ہیں۔



اقبال اور آرٹ

از

ڈاکٹر یوسف حسین خان صاحب ڈوی لٹ (پیرس)

جامعہ عثمانیہ حیدرآباد

اقبال کی طبیعت ایسی ہمہ گیر اور ہمہ جوشی اور اس کی شخصیت میں ایسے مختلف عناصر جمع ہو گئے تھے جو عام طور پر کسی ایک شخص کی زندگی میں شاذ و نادر ہی ملتے ہیں۔ اس کے ذہن اور اس کی زندگی میں بلا کی وسعت تھی۔ اس کے جمال پرست اور عشق پرورد دل نے اپنے تخیل کی گلکاریوں سے اپنی ایک الگ دنیا آباد کر لی تھی۔ اس دنیا کی خیالی تصویر میں اس نے اپنے جذبات کے موقع سے ایسی رنگارنگی اور تنوع پیدا کیا کہ انسانی نظر جب اس تصویر پہنچتی ہو تو پھر بیٹے کا نام نہیں لیتی۔ اقبال کا آرٹ دلوں کو لبھانے کے طلسم میں پوشیدہ ہو۔ اقبال کے جسم خاکی میں ایک مصلح حیات کی عرفان جو صداقت پسند اور نظم آفرین روح تھی جو جذبہ دینی کے تحت انفرادی اور اجتماعی زندگی میں ضبط و نظم قائم کرنا چاہتی تھی۔ وہ شاعر بھی تھا اور حکیم نکتہ دان بھی۔ اس کے ہاں درد و سوز بھی ہو اور رندی و مستی بھی، نصیحتیں بھی ہیں اور دین و تمدن کی تعلیم بھی، عقل و عشق کی ابدی کشمکش کا بیان بھی ہو اور حسن کی کرشمہ سازیوں کی نقاشی بھی۔ اس کی نظر حقیقت اور مجاز دونوں کو بے نقاب کرتی ہے۔ کبھی وہ والہانہ انداز میں جذبات انسانی کی ترجمانی کرتا ہو اور کبھی اپنے افکار عالیہ سے حیات و تقدیر کے راز ہائے سر بہتہ کا انکشاف کرتا ہو۔ وہ کبھی زندگی کے قافلے کو طوفان و ہیجان کی منزل کی طرف بڑھائے لیے جاتا ہو اور کبھی اپنے علم پرور اور حکیمانہ مشوروں سے ضبط و نظم کی تعلیم دیتا ہو۔ غرض کہ زندگی کی ہنگامہ زایوں کے کوئی اسرار اس کی بصیرت سے پوشیدہ نہیں۔

اس کی شاعری اور زندگی کے مختلف رخ اپنے اندر اس قدر وسعتیں پنہاں رکھتے ہیں کہ ضرورت اس امر کی ہو کہ علیحدہ علیحدہ اور مجموعی طور پر استقصا کیا جائے۔ یہ کام اس وقت ہو سکے گا جب کہ ہماری قوم کے بہترین دل و دماغ اس کے پیغام کو سمجھنے اور دوسروں کو سمجھانے کے لیے عرصہ تک اپنے تئیں مصروف رکھیں گے۔ اقبال کا آرٹ حسن و عشق کے اسرار کا حامل ہو اور علم و معرفت کے جو خزانے اس کے اندر پوشیدہ ہیں، ان تک پہنچ صرف انھیں لوگوں کی ہوسکتی ہو جنھوں نے اپنے دل و دماغ پر وہ کیفیات طاری کرنے کی کوشش کی ہو جو اس پر گزر چکی ہیں۔ اقبال کی زندگی مجمع البحرین تھی جس میں مشرق و مغرب کے علم و حکمت کے دھارے اکٹرا کر مل گئے تھے۔ اس کی شخصیت جامع کمالات تھی۔ اس کا کلام اس کے دل و دماغ کی غیر معمولی اور لازوال قوتوں کا آئینہ دار ہو۔ اس نے عہد جدید کے انسان کا جو تصور پیش کیا ہو، جسے وہ مروج کہتا ہو، وہ ایسا جاندار تصور ہو کہ ہمیشہ زندہ رہے گا۔ جتنا زمانہ گزرے گا اتنی ہی اس کے کلام کی تاثیر بڑھتی جائے گی۔ ادب اس کے جذبات کی قدر کرے گا، فلسفہ اس کے تحقیق و وجدان سے بصیرت اندوز ہوگا اور سخن آرائی اس کی نازک خیالی پر وجد کرے گا۔ اقبال کی طبیعت میں جو ہمہ گیری تھی اس کی مثالیں تاریخ ادب میں بہت کم ملتی ہیں۔ اس کی زندگی اور شاعری کا ہر پہلو اپنے اندر بے پایاں دلکشی رکھتا ہو۔ بقول نظیری:-

زپائے تاہ سرش ہر کجاکہ می نگریم

کر شمع دامن دل می کشد کہ جا میں جاست

ادبیات عالم کی تاریخ میں شاذ و نادر ایسی مثال ملے گی کہ کسی دوسرے شاعر نے اقبال کی طرح اپنے دلاویز نغموں سے اتنی بڑی جماعت پر جیسی کہ مسلمانانِ ہند کی جماعت ہو، اتنا گہرا اثر چھوڑا ہو۔ اس کی وجہ سوائے اس کے کچھ نہیں کہ اقبال نے زندگی کے ارہم ہتم بالشان حقایق کو اپنی شاعری کا موضوع قرار دیا جو قوموں اور جماعتوں کی سیرت کو تشکیل میں مدد و معاون ہوتے اور انھیں فلاح و سعادت کی طرف لے جاتے ہیں۔ اگرچہ

خود زمین مردہ میں پیدا ہوا جیسا کہ اس نے "پیام مشرق" میں اپنا اور المانوی شاعر گوٹے کا مقابلہ کرتے ہوئے لکھا ہے:-

اوچن زادے چمن پروردہ من دمی دم از زمیں مردہ
لیکن اس نے اپنے پیغام کے طلسم سے ایک پوری قوم کی رگوں میں زندگی کی لہر پیدا کر دی۔

اقبال نے مختلف موقعوں پر اس امر کا اظہار کیا ہے کہ مجھے شاعری سے کوئی سروکار نہیں۔ اس نے اپنی قوم سے شکایت کی ہے کہ:-

ادحدیث دلبری خواہد زمن رنگ و آب شاعری خواہد زمن
کم نظر بے ثباتی جانم ندید آشکارم دید و پنہانم ندید
اس سے دراصل اس کی مراد یہ ہے کہ وہ آرٹ کو آرٹ کی خاطر نہیں برتا بلکہ اس کو اپنے مخصوص مقاصد حیات کے حصول کا ذریعہ تصور کرتا ہے۔ چنانچہ وہ کہتا ہے:-
نغمہ کجا و من کجا ساز سخن بہانہ ایست

سوئے قطار می کشم ناقہ بے زمام را

+ دکترو ہو گئے "آرٹ برائے آرٹ" (l'art pour l'art) کی اصطلاح کے متعلق لکھا ہے کہ سب سے پہلے اس نے اس کو استعمال کیا تھا۔ لیکن یہ دعویٰ صحیح نہیں ہے۔ اس نے سائنس میں ٹیکنیکل کے ذریعے تجربے پر ایک نہایت جامع دیباچہ لکھا تھا جس میں اس نے لکھا ہے:-

"۳۵ سال کا عرصہ ہوئے آیا (یعنی ۱۸۶۹ء میں) کہ ایک روز والٹیر کے المیہ ناموں کے متعلق ایک ضحبت میں بعض شاعروں اور نقادوں میں بحث ہو رہی تھی میں بھی وہاں موجود تھا۔ میں نے کہا کہ والٹیر کے ناموں میں اشخاص ایک دوسرے سے باتیں نہیں کرتے، بلکہ ایسا محسوس ہوتا ہے جیسے ایک فقرہ دوسرے فقرے سے باتیں کر رہا ہو۔ اس کے ہاں ہمیں خالص آرٹ برائے آرٹ کی مثالیں ملتی ہیں۔ غیر دانستہ طور پر میرے الفاظ "آرٹ برائے آرٹ" مناظرہ اور حجت کے لیے ایک اصول موضوعہ بن گئے لیکن شاید کٹر ہیوگو کو اس کا علم نہ تھا کہ اس سے قبل یہی الفاظ دکترو کو زین نے اپنے ایک پتھر

(بقیہ بر حاشیہ ۱۰۹)

اقبال اپنے آرٹ کے ذریعے اجتماعی وجدان کی صلاحیتوں کو بروئے کار لانا چاہتا ہے وہ آرٹ کی ہمہ گیر سے اپنے 'ہمربان' سست عناصر کو منزل مقصود کی جانب تیز گام دیکھنے کا مستحق ہے۔ اس کے فہم کی دل کش صدا اس کے ساتھیوں کی بے آہنگیوں کو اپنے میں جذب کر لیتی ہے جس طرح حقیقی حسن مشاطگی کا رہین منت نہیں ہوتا اور اس کے بے نیازی کا اقتضا ہوتا ہے کہ وہ اپنی طرف سے بے پروا رہے، اسی طرح اقبال جو ہمہ تن شعر ہے، اپنی شعریت کا ویسا عامیانا احساس نہیں رکھتا جو جھوٹے شاعروں کا شیوہ ہے۔ وہ سوائے اپنی مخصوص صحبتوں کے عام طور پر پیشہ ور شاعروں کی طرح شعر پڑھنا اور دوسروں کو سنانا تک

بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۰۸

میں استعمال کیے تھے۔ آرٹ نہ مذہب و اخلاق کی خدمت کے لیے ہے اور نہ اس کا مقصد سرت و افادہ ہے۔۔۔۔۔ مذہب مذہب کی خاطر ہونا چاہیے، اخلاق اخلاق کی خاطر اور آرٹ آرٹ کی خاطر۔ نیکی اور پاکبازی کے راستے سے افادہ اور جمال تک پہنچ نہیں ہو سکتی، اسی طرح جمال کا مقصد افادہ یا نیکی یا پاکبازی نہیں ہے۔ جمال کا راستہ جمال ہی کی منزل کی طرف رہبری کر سکتا ہے" (ملاحظہ ہو پال ات ایفر کی کتاب "مذہبی اور جمالیاتی مسائل" ص ۲۷۔)

(Questions esthétiques at religieuses)

وکلر کو زین پرکانٹ کے فلسفے کا بہت اثر تھا۔ چنانچہ اس نے کانٹ کے اس خیال پر کہ آرٹ کے لیے بے صلتی و بے غرض ہونا ضروری ہے اور مزید حاشیہ چڑھایا اور اپنی خطابت و ذہانت سے اسے ایک مستقل مسلک بنا دیا۔ انیسویں صدی کے وسط میں یورپ کے تمام ادبی حلقوں میں اس سلسلے پر بڑی زور و شور کی بحثیں رہیں کہ آیا آرٹ آرٹ کے لیے ہے یا زندگی کے لیے۔ خود وکلر بھی اس کا قائل تھا کہ آرٹ زندگی کے لیے ہے۔ ہر تہ تک مغربی ادب میں ان دونوں مسلکوں کے ادبی فیج اور حامی برابر چلے آ رہے ہیں۔ اس ادبی مسلک کو کہ آرٹ زندگی کے لیے ہے، فرانسیسی حکیم اور ادیب ماری ٹران گو یو نے اپنی تصانیف میں مستقل نظام خیال کے تحت پیش کیا ہے۔ لیکن اورٹاٹائے دونوں نے جو گو یو کے ہمعصر تھے، بڑی حد تک اپنے خیالات گو یو کی تصانیف سے لیے اور ان کی اشاعت کی۔ گو یو کی تصانیف جن میں اس مسلک پر بحث ہو، یہ ہیں۔

(1) I Art all point de vue Sociologique

(2) Les problèmes l'esthétique contemporaine

پسند نہ کرتا تھا۔ کیا اُس کی اس شاعرانہ بے نیازی سے ہم بھی اس کو مصلح قوم تو سمجھیں۔ لیکن اس کے شاعرانہ کمال کو محض ضمنی خیال کریں وہ واقعہ یہ ہے کہ اس نے آرٹ یا شاعری کو مقصود بالذات کبھی نہیں سمجھا بلکہ اس کے ذریعے سے اشاروں اشاروں میں حیات انسانی، فطرت اور تقدیر کے اسرار و رموز ہمارے لیے بے نقاب کر دیے۔

مری نوائے پریشاں کو شاعری نہ سمجھ

کہ میں ہوں محرم راز درونِ میخانہ

ہر بڑے شاعر کے کلام کی تہ میں آرٹ کا ایک مخصوص تصور کارفرما ہوتا ہے جو دراصل بڑی حد تک اس شاعر کے تصور کائنات کے تابع ہوتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ اقبال کے آرٹ کا کیا تصور ہے جسے اس نے صوت و لحن کی ہم آہنگی سے ظاہر کیا۔ اس نے اپنے اس تصور کے متعلق مختلف جگہ اشارے کیے ہیں۔ وہ آرٹ کو زندگی کا خادم خیال کرتا ہے۔ اس کے نزدیک حقیقی شاعر وہ ہے جو اپنی شخصیت کی قوت اور جوشِ عشق کی بدولت اپنے دل و دماغ پر ایسی کیفیت طاری کرے جس کے اظہار پر وہ مجبور ہو جائے۔ یہی کیفیت آرٹ کی جان ہے۔ اس میں جلالی اور جمالی عنصر دونوں پہلو بہ پہلو ہونے چاہئیں۔ چنانچہ وہ کہتا ہے:-

دلبری بے قاہری جادوگری ست دلبری با قاہری پیغمبری ست

’مرقع چغتائی‘ کے دیباچے میں اقبال نے اپنے آرٹ کے تصور کو ذرا تفصیل سے بیان کیا ہے۔ وہ کہتا ہے:- ”کسی قوم کی روحانی صحت کا دار و مدار اس کے شعر اور آرٹسٹ کی الہامی صلاحیت پر ہوتا ہے۔ لیکن یہ ایسی چیز نہیں جس پر کسی کو قابو حاصل ہو۔ یہ ایک عطیہ ہے جس کی خاصیت اور تاثیر کے متعلق اس کا پاسنے والا اس وقت تک تنقیدی نظر نہیں ڈال سکتا جب تک کہ وہ اسے حاصل نہ کر چکا ہو۔ اس لیے وہ شخص جو اس عطیہ سے فیضیاب ہوا ہو اور خود اس عطیہ کی حیات بخش تاثیر انسانیت کے لیے اہمیت رکھتے ہیں۔ کسی زوال پذیر آرٹسٹ کی تخلیقی تحریک، اگر اس میں یہ صلاحیت ہو کہ وہ اپنے نئے یا تصویر

سے لوگوں کے دل بھلے، قوم کے لیے بہ نسبت اٹھلایا چنگیز خاں کے لشکروں سے زیادہ تباہ کن ثابت ہو سکتی ہے۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے امر القیس کے شعلے جو قبل اسلام کا سب سے بڑا عہد شاعر گزرا رہے، فرمایا تھا۔ "اشع الشعش او فائدہ ہمارا لی النار یعنی وہ شاعروں کا سردار ہو لیکن جہنم کی راہ میں وہی ان کا رہبر ہوگا)"

"مرئی کو اس کا موقع دینا کہ غیر مرئی کی تشکیل کرے اور فطرت کے ساتھ ایسا تعلق قائم کرنا جسے سائنس کی زبان میں مطابقت یا توافق کہتے ہیں، درحقیقت یہ تسلیم کرنے کے مترادف ہے کہ فطرت نے انسانی روح پر غلبہ پالیا۔ انسانی قوت کا راز یہ ہے کہ فطرت کے مہیجات کے خلاف مقاومت اختیار کی جائے نہ کہ ان کے عمل کے سامنے اپنے تئیں رحم و کرم پر چھوڑ دیا جائے۔ جو کچھ موجود ہے اس کی مقاومت اس واسطے کرنی چاہیے کہ جو موجود نہیں ہے اس کی تخلیق ہو۔ ایسا کرنا صحت و زندگی سے عبارت ہے۔ اس کے ماسوا جو کچھ ہے وہ زوال اور موت کی طرف لے جائے والا ہے۔ خدا اور انسان دونوں دوامی تخلیق سے قائم و زندہ ہیں۔"

حسن راز خود بروں جتن خطاست

آں چہ می بایست پیش ما کجاست

"جو آرٹسٹ زندگی کا مقابلہ کرتا ہے وہ انسانیت کے لیے باعث برکت ہے۔ وہ تخلیق میں خدا کا ہمسر ہے اور اس کی روح میں زمانہ اور ابدیت کا پرتو منعکس ہوتا ہے۔۔۔۔۔۔ عہد جدید کا آرٹسٹ فطرت سے اکتساب فیض کرتا ہے حالانکہ فطرت تو بس "ہے" اور اس کا کام یہ ہے کہ ہماری اس جستجو میں روئے الٹے جو ہم اس کے لیے کرتے ہیں جو "ہونا چاہیے" اور جسے آرٹسٹ اپنے وجود کی گہرائیوں میں پاسکتا ہے۔"

اقبال کی شاعری شیعین روحانی اور اخلاقی مقاصد کے لیے ہے۔ وہ اپنے سامع کے دل میں جذب و قوت کی ایسی کیفیت پیدا کرنا چاہتا ہے جس کے ذریعے وہ فطرت پر قابو پاسکے۔ اس کے آرٹ کے دو محرکات خاص طور پر قابلِ لحاظ ہیں۔ ایک تو انسانی زندگی کے لامحدود

امکانات کا عقیدہ اور دوسرے نفس انسانی کی کائنات میں فوقیت۔ بالعموم ایسا ادب جو کسی خاص غرض کے حصول کا ذریعہ ہو، خشک بے کیفیت اور آرٹ کے نقطہ نظر سے بہت ہو جاتا ہے۔ لیکن اقبال نے اپنے مطالب کو اس سلیقے سے رنگ و آب شاعری میں سمو کر پیش کیا ہے کہ وہ دل و نظر کو اپنی طرف جذب کرتے ہیں۔ وہ منطقی مقدمات سے نتائج نہیں نکالتا بلکہ وہ انسان کی ذاتی صلاحیت سے اپیل کرتا ہے۔ اس کا اسلوب بیان ایسا رنگین اور دل کش ہے کہ بعض اوقات وہ نہایت عمیق مطالب کو باتوں باتوں میں ہمارے ذہن نشین کر دیتا ہے۔ اس کے کلام کی تاثیر کے دو اسباب سمجھ میں آتے ہیں، ایک تو خود اس کی بلند شخصیت کا اثر ہے اور اس کا خلوص اور دوسرے اس کے طرزِ ادا کی ندرت اور طرفگی۔ وہ اپنے آرٹ سے ایسا معنی خیز طلسم پیدا کر دیتا ہے جس میں زندگی اور فطرت دونوں کی اندرونی اور خارجی کیفیات شامل ہوتی ہیں۔ اس کی نظر اشیا و حقائق کے معنی تک پہنچتی اور بصیرت اندوز ہوتی ہے۔ اس کے آرٹ کی خوبی یہ ہے کہ اس کے ہاتھ سے کبھی زندگی کا دامن نہیں چھوٹتا۔

اوسب ان کیسہ ات نقد سخن بر عیارِ زندگی اور ا۔ بزمن

اقبال کے نزدیک حسن و صداقت ایک ہیں۔ آرٹ کی اعلیٰ قدر و قیمت یہ ہے کہ وہ روحانی اور اخلاقی اقدار کا احساس و توازن اور اک حسن کے ذریعے پیدا کرے۔ اس کے نزدیک حسن آئینہ حق ہے اور دل آئینہ حسن جیسا کہ اپنی نظم ”شیکسپیر“ میں اُس نے کہا ہے۔

برگ گل آئینہ عارضِ زیبائے بہار شاہدے کے لیے جملہ جام آئینہ
حسن آئینہ حق اور دل آئینہ حسن دلِ انسان ترا حسن کلام آئینہ

۔۔۔ یہی خیال شیکسپیر اور کیٹس نے اپنے اپنے رنگ میں ظاہر کیا ہے۔ شیکسپیر کہتا ہے۔

“ O how more doth beauty beauteous seen
By that sweet ornament which truth doth give
The rose looks fair, but fairer we it deem
For that sweet odour which doth in it ”

بقیہ بر حاشیہ ۱۱۳

صداقت کی تخلیق ذہن اور فطرت کی آمیزش سے ہوتی ہے۔ اس کا وجود اور اک اور حافظہ کا ایک کرشمہ ہے۔ اس جدوجہد کی ہر منزل پر نئے نئے حقائق ظاہر ہوتے ہیں۔ صداقت کے اس پُر تپج راستے میں حقیقت مطلق کی منزل اور زیادہ دور ہٹتی جاتی ہے۔ جہاں تک انسان کبھی نہیں پہنچ سکتا۔ جتنی وہ انسان سے بچ نکلنے یا گریز کی کوشش کرتی ہے اتنا ہی وہ اس پر دھچکتا اور اس پر قابو پانا چاہتا ہے۔ یہی فریب نظر حسن کے تمام خیالی اور حقیقی پیکروں کی خصوصیت ہے۔ بغیر اس کے ان میں دل کشی نہ رہے۔ حسن اور حقیقت سے انسان جتنا قریب ہوتا جاتا ہے اتنا ہی اپنے آپ کو ان سے دور تصور کرنے لگتا ہے۔ اگر یہ احساس نہ ہو تو پیہم آرزو کی لگن باقی نہ رہے۔^۱ اقبال کہتا ہے:-

ہر نگارے کہ مرا پیش نظری آید

خوش نگارے است و لے خوشتر از ان می باید

آرٹ کے ذریعے احساسات اور کیفیات شعوری کی ساری منتشر قوتیں شخصیت کی

بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۱۲

کیٹس کہتا ہے:-

"Beauty is truth, truth Beauty—that is all

Ye know on earth, and all Ye need to know"

ایک فرانسیسی شاعر نے اس مضمون کو یوں ادا کیا ہے:-

"Rieu n'est beau que be vari

Le vari seules est aimable"

(۱) غالب نے اس خیال کو اس طور پر ادا کیا ہے کہ منزل کی طرف جس تیزی سے میرا قدم بڑھتا ہے اُسی رفتار

سے بیابانِ جھ سے دور بھاگتا ہے:-

ہر قدم دوری منزل ہو نمایاں مجھ سے میری رفتار سے بھاگے ہو بیابانِ جھ سے

(چونکہ غالب اور اقبال میں خاص ذوقی اور باطنی مناسبت پائی جاتی ہے اس سبب سے ہم نے ان دونوں

کے فکر و احساس کی مماثلت کو کہیں کہیں ظاہر کیا ہے۔ اسی طرح اقبال اور روی میں بھی دہنی تعلق

ہر جسے واضح کیا گیا ہے)۔

گہرائیوں میں سوئی جاتی ہیں اور پھر وجدانی وحدت بن کر ظاہر ہوتی ہیں۔ شاعر کا لمحہ فکر ابدی زمانے میں ہوتا ہے بالکل اسی طرح جیسے پھول میں صد ہا بہاروں کی خوشبوئیں پنہاں ہوتی ہیں۔ اقبال رنگ و آب شاعری کی طرف سے چاہے کتنا ہی بے نیاز کیوں نہ ہو لیکن اس کو کیا کیجیے کہ فطرت نے اسے شاعر پیدا کیا ہے اور اس کے سینے میں ایک بے چین اور حساس دل رکھ دیا ہے۔ اس کی شاعری میں جن خیالات و جذبات کا اظہار ہوتا ہے وہ دراصل اس کے دور رس وجدان کا نتیجہ ہیں۔ وہ ذوقِ جمال کو زندگی سے علیحدہ نہیں تصور کرتا۔ وہ اس کا قائل نہیں کہ انسانی زندگی کے اعلیٰ ترین نصب العین کو ٹکڑے ٹکڑے کر دیا جائے۔ زندگی کی طرح اقدار حیات کی تہ میں بھی لطیف وحدت ہونی چاہیے۔ آرٹ کا جارحانہ عشق کے تانے بانے سے بنتا ہے زندگی کے یہ دونوں منظر ہر دائمی ہیں۔ شاعر ان سے کسی طرح چشم پوشی نہیں کر سکتا۔ کبھی وہ انھیں عینی طور پر اور کبھی حقیقت نگاری کے تحت پیش کرتا ہے۔ زندگی کے سارے حقائق مسرت و غم، آرزوؤں کی کشمکش، انسانیت کی کامرانیوں اور حسرتیں، قوموں کا عروج و زوال، اعراض کہ زندگی کے سارے مسائل شاعر کے لیے مجاذب نظر ہوتے ہیں، وہ ان میں سے جسے چاہے اپنی طبیعت کی اقتاد کے موافق اپنا موضوع قرار دے۔

حقیقت بینی کے معنی یہ نہیں ہیں کہ آرٹ عالم فطرت کی ہو ہو نقل ہو جائے۔ آرٹ حسن کے وہی تصور کو خارجی تشکیلیں دیتا ہے تاکہ شکرِ مدرکہ کی روح کا اظہار ممکن ہو۔ ہم کسی عملِ آرٹ کو اسی حد تک سمجھ سکتے ہیں اس سے لطف اندوز ہو سکتے ہیں جس حد تک کہ ہم وجدانی طور پر اس کی حقیقت پنہائی کو محسوس کر سکیں۔ جب ہم کسی شعر سے متاثر ہوتے ہیں تو دراصل ہم خود ایک قسم کی تخلیقِ آرٹ کا کام انجام دیتے ہیں۔ ہماری اس تخلیق کا معیار ہمارے احساس کی شدت کے متناسب ہوگا۔ جس طرح کسی خوبصورت جسم کو دیکھ کر زندگی کا اعتبار بڑھتا ہے اسی طرح شعر کی معنوی خوبیوں کو سمجھنے والا زندگی کی دل کشی اور بلندی میں اضافہ کرتا ہے۔

شاعر مظاہر خارجی سے چاہے وہ فطری ہوں یا انسانی، اکتساب فیض کرتا ہو اور اپنے اعجاز سے نغمہ کی پوشیدہ روح کو نہایت دل سے باہر نکالتا ہو۔ وہ مردہ فطرت میں اپنے اندرونی جذب و کیفیت سے جان ڈال دیتا ہو۔ اس کی بے تاب نظر خواہیدہ فطرت کے رخ روشن پر لگدلی کرتی اور اسے اس کی ابدی نیند سے بیدار کرتی ہو۔ آرٹ کی بدولت فطرت کے مہمل طواری میں ترتیب و معنی پیدا ہوتے ہیں آرٹ کی زندگی دودنیوں میں بسر ہوتی ہو۔ ایک اس کے نفس کی دنیا اور ایک خارجی عالم فطرت۔ کبھی وہ اپنے جذبات و تاثرات کا عکس فطرت کے آئینہ میں دیکھتا ہو اور کبھی ذرہ ذرہ میں اسے جن ازل کی جھلکیاں نظر آتی ہیں جسے موسیقی کے ایمائی طریقے سے وہ ظاہر کرتا ہو۔ موسیقی شاعری کی بنیاد ہو کسی دوسرے آرٹ میں موسیقی کی سی ایمائی قوت نہیں۔ اکثر یہ دیکھنے میں آیا ہو کہ آرٹ کے رجحانات اور خواہشات دراصل اس کے تجربہ یا اس کی یادوں پر مشتمل ہوتی ہیں۔ اصلی آرٹ خارجی عالم کی چمک دار سطح کی نقالی کو باعث ننگ تصور کرتا ہو۔ برخلاف اس کے کہ وہ اس کی پراسرار روح کو جذب کرتا ہو۔ فطرت نقل کے لیے نہیں ہو بلکہ توجیہ کے لیے۔ کائنات اظہار و توجیہ کی منتظر ہو اور شاعر اس کام کو انجام دیتا ہو۔ توجیہ صرف آئینہ سے نہیں ہو سکتی جو مختلف اشیاء کو ہو، ہو پیش کر دیتا ہو لیکن روح کا پتہ نہیں چلا سکتا۔ شاعر کا وجدان روح کائنات پر قابو پاتا اور اسے ظاہر کرتا ہو۔

آرٹ اپنے موضوع کی مناسبت سے اپنے دل میں تخیلی پیکروں کی ایک دنیا آباد کر لیتا ہو اور اپنے خون جگر سے ان کی پرورش کرتا ہو۔ اس کا احساس اس قدر شدید ہوتا ہو کہ تجریدی وجود بھی اس کے نزدیک جان دار بن جاتے ہیں۔ بقول گوٹے "میرے ذہن میں کبھی دو تصورات تجریدی شکل میں نہیں رہتے بلکہ وہ فوراً دو شخصوں کی صورتیں اختیار کر لیتے ہیں جو آپس میں مباحثہ کر رہے ہوں"۔ آرٹ شدت احساس کی حالت میں اپنے تئیں ان تخیلی پیکروں سے وابستہ کر لیتا ہو اور پھر انھیں ایک ایک کر کے لحن و صوت کی قبا میں چھپا کر ہمارے سامنے پیش کرتا ہو۔ شاعر یا آرٹ کا تخیل اس کی زندگی کی وسعت کا آئینہ دار ہوتا ہو۔

وہ تخیل کی راہ سے اپنی فطرت اور تقدیر کی منزل طے کرتا اور جن بلند یوں تک انسانی روح کی رسائی ممکن ہو وہاں تک پہنچتا ہو۔ اس کا تخیل اسے ایسے ایسے عالموں کی سیر کراتا ہو کہ جنہیں ظاہری آنکھ نہیں دیکھ سکتی۔ تخیل کی قوت کی کوئی انتہا نہیں۔ وہ عقل سے زیادہ قدیم اور قوی ہو۔ سوائے اس کے جذبات کی دنیا کا کوئی اور محرم راز نہیں ہو سکتا۔ اس کی بصیرت کے آگے فکر شدہ روح پران رہ جاتی ہو۔ جسے عقل ادھور ادھکتی ہو اسے تخیل مکمل دیکھ لیتا ہو۔ عقل کی طرح وہ زندگی کی تحلیل نہیں کرنا بلکہ عشق کی طرح وہ اپنی استراچی بصیرت سے اسے کل کی حیثیت سے دیکھتا ہو۔ ہر وہ آرٹ جس کا موضوع زندگی ہو اس میں استراچ و ترکیب کی ذہنی صلاحیت بدرجہ اتم ہونی چاہیے۔ آرٹسٹ اس کے مطابق اپنے خیالی پیکروں کی تعمیر کرتا ہو۔ بادی النظر میں آرٹسٹ کی تخیلی دنیا میں زندگی کا معمولی ربط و نظم نہیں ہوتا بلکہ اس کی جگہ انتشار نظر آتا ہو لیکن حقیقت یہ ہو کہ اس کے ربط پہنائی کو سمجھنے کے لیے وجدان کی رہبری کے بغیر چارہ نہیں۔ جس حقیقت کی تلاش انسان کو ہر وہ اسے خارجی کائنات فطرت میں نہیں ملتی اور اگر مل جاتی ہو تو بڑی گرمز پائابیت ہوتی ہو۔ اسے شاعر اپنے دل کی دنیا میں پیدا کر سکتا ہو اور جب وہ اسے پالیتا ہو تو مجبور ہو جاتا ہو کہ جو کچھ اس نے خود دیکھا ہو اس کی ایک خفیف سی جھلک دوسروں کو بھی دکھا دے جس طرح ادراک و شعور کی دنیا میں انسانی نفس کی آزادی علم کے ذریعے ظاہر ہوتی ہو اسی طرح احساس کی دنیا میں نفس انسانی اپنی آزادی کو آرٹ یا شعری شکل میں ظاہر کرتا ہو۔ علم کا تعلق خارجی مظاہر و حقائق سے ہو اور آرٹ کا تعلق انسانی دل کی اندرونی حقیقت سے۔ شعر اس فکر سے عبارت ہوتا ہو جس پر جذبات نے اپنا رنگ چڑھا دیا ہو شعر کے الفاظ اس کے معانی کا قالب ہوتے ہیں۔ ضرور ہو کہ معانی کا اندر قالب کی ظاہری شکل پر پڑے۔ آرٹسٹ کی روح کا رقص اور موسیقی اس کے آسٹ میں جلوہ افروز ہوتی ہو۔

شاعری ایک بڑی خصوصیت اس کا خلوص ہو۔ غیر مخلص شاعر شاعر نہیں، نقال ہو شعر پر

کیا منحصر کوئی فن خلوص کے بغیر اپنے اظہار میں نکل اور کامیاب نہیں ہو سکتا۔ اقبال نے جس چیز کو 'خونِ جگر' کہا ہے وہ یہی خلوص ہے۔ اپنی نظم 'سجد قرطبہ' میں وہ کہتا ہے کہ معجزہ ہائے ہنر آبی اور فانی ہیں سوائے ان کے جن کی تہ میں خلوص کا رفرما ہے:-

رنگ ہو یا خشت و رنگ چنگ ہو یا حرف و صوت
معجزہ فن کی ہر خونِ جگر سے نمود
قطرہ خونِ جگر سل کو بناتا ہے دل
خونِ جگر سے صدا سوز و سرور و سرود

نقش ہیں سب نا تمام خونِ جگر کے بغیر
نغمہ ہر سودائے خام خونِ جگر کے بغیر +
نغمہ سے کی تاثیر کا راز نے نواز کے دل میں تلاش کرنا چاہیے۔

آیا کہاں سے نغمہ نے میں سرور سے اصل اس کی نے نواز کا دل ہو کر چوب نے
جس روز دل کے رمز معنی سمجھ گیا سمجھو تمام مرحلہ ہائے ہنر میں طر
حقیقی شاعر کا ہر مصرعہ اس کے دل کا قطرہ خون ہوتا ہے۔

برگ گل رنگیں ز مضمون من است مصرع من قطرہ خون من است
دوسری جگہ اسی مضمون کو اس طرح بیان کرتا ہے کہ نغمہ اس وقت تک نغمہ نہیں
جب تک کہ اس کی پرورش آغوش جنوں میں نہ ہوئی ہو۔ وہ اس آگ کے شل ہو جیسے
آرٹسٹ نے اپنے خونِ دل میں حل کیا ہو۔ ایک تو آگ اور پھر ایک حساس دل کے خون
میں حل کی ہوئی اس کی تاثیر کا کیا کہنا! اگر شعر میں خلوص نہیں توہ بھی ہوئی آگ کے شل ہو۔
شعر اور آرٹ کی عظمت کے متعلق اب کچھ سنیے:-

نغمہ می باید جنوں پروردہ آتش در خون دل حل کردہ

حسن فردغ شمع سخن دود ہے اسد پہلے دل گداخته پیدا کرے کوئی

نغمہ گر معنی نہ دارد مرده ایست سوز ادا از آتش افسردہ ایست
 آں ہنرمندے کہ بر فطرت فزود راز خود را بر نگاہ ما کشود
 حور ادا و حور جنت خوشتر است منکرات و مناتش کا فر است
 آفسریند کا بیناتے دیگرے قلب را بخشد حیات دیگرے
 زان فرادانی کہ اندر جان اوست ہر تہی را پر نمودن شان اوست
 اگر کوئی آرٹسٹ زندگی کو فراوانی اور فروغ نہیں بخشتا، اگر اس کے آرٹ سے
 مسرت و بصیرت میں اضافہ نہیں ہوتا اور اگر اس سے حقائق حیات کے الجھے ہوئے تار
 نہیں سلجھتے تو وہ آرٹ بے معنی اور مہمل ہو۔ اس کا کوئی مصرف نہیں۔
 اہل نظر ذوق نظر خوب ہو لیکن
 جو شے کی حقیقت کو نہ دیکھے وہ نظر کیا

مقصود ہنر سوزِ حیات ابدی ہو یہ ایک نفس یا دو نفس مثل شرر کیا
 شاعر کی نوا ہو کہ معنی کا نفس ہو جس سے جن افسردہ ہو وہ بادِ سحر کیا
 جب شاعر زندگی کے سنجیدہ اور ہتم بالشان مقاصد پیش کرے تو ضرور ہو کہ
 خود اس کا یقین و ایمان مکمل ہو۔ اس کے بغیر زندگی اپنے اصلی محرک سے محروم رہتی
 ہو۔ شدت خلوص کا نتیجہ ہو انہماک جس کی بدولت آرٹسٹ پر زندگی کے رازوں
 کا انکشاف ہوتا ہو۔

اقبال شاعر حیات ہو۔ اس نے اپنے کلام میں سوز و ساز زندگی کے موضوع کو ایسے
 ایسے لطیف اور نادر استعاروں اور تشبیہوں سے بیان کیا ہے کہ اس کی مثال شکل ہی سے
 ہمیں دنیا کے کسی اور دوسرے شاعر یا ادیب کے ہاں مل سکتی ہو۔ فارسی اور اردو میں
 اس نے سب سے پہلے اس موضوع پر خامہ فرسائی کی۔ جہاں تک مجھے علم ہے ہمارے
 شعرا میں سے کسی نے بھی زندگی کو اس وسیع معنی میں نہیں پیش کیا جس طرح کہ اس نے

پیش کیا ہو۔ وہ اس موضوع کو ایسے دل کش اور موثر طور پر پیش کرتا ہو کہ سامع کو یہ احساس پیدا ہوتا ہو کہ اس کا وجود ایک امانت ہو۔ اس کے نزدیک سچا آرٹ زندگی کی خدمت کے لیے ہو۔

علم و فن از پیش خیزان حیات علم و فن از خانہ زداں حیات
اقبال اپنے تخیلی پیکروں کی تخلیق سے صرف اپنے دل کو ہجوم جذبات سے ہلکا نہیں کرتا بلکہ اس کے ساتھ وہ تمدنی اقدار کو بھی تقویت پہنچانا چاہتا ہے جس تمدنی گروہ سے اس کا تعلق ہو اس کی روایات اور اخلاقی ذمہ داریوں کو وہ شدت کے ساتھ محسوس کرتا ہو۔ اس کے آرٹ میں شخصی اور داخلی عنصر کے علاوہ عمرانی پہلو بھی موجود ہو۔ وہ محض تفتن طبع کے لیے شعر نہیں کہتا بلکہ اپنے مقاصد کے لیے ایک وسیلہ تلاش کرتا ہو۔ اس کے یہ مقاصد اس قدر بلند ہیں کہ ان کی بدولت خود اس کا آرٹ سر بلند ہو گیا کسی آرٹسٹ کے آرٹ کی عظمت کا انحصار بڑی حد تک اس کے موضوع کی عظمت پر منحصر ہو ممکن ہو کہ کوئی شاعر معاملہ ہندی کے اچھے شعر نکال لیتا ہو جو فنی اعتبار سے بے عیب ہوں لیکن یہ ضروری نہیں کہ اس کی تخلیق جمال کی کوشش میں کسی قسم کی عظمت اور بلندی بھی پائی جائے۔ مثلاً غنائی شاعری انسان کے دل کے تاروں کو چھیڑتی اور مسرت و غم اور حسرت و آرزو کی سچی اور جیتی جاگتی تصویریں ہمارے سامنے کھینچتی ہو لیکن شاعر کی نظر زندگی کے متعلق نہایت وسیع نہ ہو تو وہ کوئی بلند مضمون نہیں پیدا کر سکے گا۔ اقبال اپنے آرٹ کو جن مقاصد عالیہ کے لیے وقف کرتا ہو ان کی بدولت اس کے کلام میں غیر معمولی عظمت و تاثیر پیدا ہو گئی ہو۔ وہ اپنی شعلہ نوای کے ذریعے اپنے دل کی غلش کو دور کرتا ہو۔

تو بجلوہ در نقابی کہ نگاہ برنثابی مہ من اگر نہالم تو جو دگر چہ چارہ

غزلے زدم کے شاید ہوا قرارم آید
تپ شعلہ کم نگرود ز گسستن شرارہ

لیکن وہ کہتا ہے کہ شعر کے ذریعے وہ اپنے دل کی بھڑکتی ہوئی آگ میں سے صرف ایک شرارہ باہر پھینک سکا ہے۔ باقی وہ آگ ویسی کی ویسی اب بھی موجود ہے۔ وہ اپنی گرمی گفتار سے زندگی کی نئی روح کی تخلیق کرنا چاہتا ہے۔ جس ذات نے اس کے دل میں نالہ و سوز کا طوفان بپا کیا ہے اس سے انجا کرتا ہے۔

اے کہ دینِ فرودہ گرمی آہ و نالہ را

زندہ کن از صدائے سن خاک ہزار سالہ را

غیرِ دل گرفتہ را از نسیمِ گرہ کشائے

تازہ کن از نسیمِ من داغِ دروں لالہ را

آرٹھ اپنے آرٹھ کے ذریعے زندگی کے اظہار کا آرزو مند ہوتا ہے۔ جو آرٹھ زندگی سے دور ہے اس کی تخلیق لازمی طور پر مصنوعی ہے بے جان اور غیر حقیقی ہو جاتی ہے۔ شاعر اپنے وارداتِ قلبی کو زندہ اور بیدار حقیقت کے طور پر پیش کرتا ہے اور واقعہ یہ ہے کہ جذبے سے بڑھ کر زندہ اور بیدار حقیقت کوئی اور موجود نہیں جس کا انسان کو احساس اور علم ہو۔ زندگی کی سب سے بیش بہا چیز انسانی دل ہے کہ اس کے جینے سے زندگی عبارت ہے۔ زندگی چاہے وہ کتنی ہی ادنیٰ اور حقیر کیوں نہ ہو، ہمارے واسطے موت کے مقابلے میں باعثِ دلچسپی ہے۔ زندگی کا ایک وہ رخ ہے جو مشین کی طرح کام کرتا ہے اور دوسرا رخ وہ ہے جو نشوونما سے نئے روپ اختیار کرتا ہے۔ شاعر کی نظر سے دونوں رخ پوشیدہ نہیں ہوتے۔ لیکن اپنے موضوع کے لیے وہ زندگی کے اس رخ کو ترجیح دیتا ہے جو بدلتا رہتا ہے اس واسطے کہ اس کی نظر ہر وقت ممکناتِ حیات پر رہتی ہے۔ اس کی نظر زندگی کی تہ میں ایسے ایسے نقش و نگار کا

۴۔ اس سے ملتا جلتا مضمون غالب کے ہاں بھی ہے۔

ہوسِ غزلِ سرئی تپشِ فانیِ خوانی

مجھے انتظارِ علم ہے عرصِ حالِ بخشش

کروں خوانِ گفتگو پر دل و جان کی پہچانی

یہی بار بار جی میں مرے آئے ہے کہ غالب

مشاہدہ کرتی ہے جسے ہماری آنکھیں اعتبارات میں محدود ہونے کے باعث نہیں دیکھ سکتیں۔ وہ اپنے جذبہ درونی کی بدولت حقیقت میں گہرائی پیدا کر دیتا ہے۔ زوال پذیر آرٹ میں اجتماعی و اخلاقی زندگی سے رشتہ بالکل منقطع ہو جاتا ہے۔ فطرت شاعر کے متعلق خود اقبال کی زبان سے نیچے :-

فطرت شاعر سراپا جستجو ست	خالق و پروردگار آرزو ست
شاعر اندر سینہ ملت چو دل	لتے بے شاعرے انہار گل
سوز مستی نقش بندے عالے ست	شاعری بے سوز و متی ماتے ست
شعر را مقصود اگر آدم گری ست	شاعری ہم وارث پیغمبری ست

دندگی کی ایک اعلیٰ قدر حسن ہے۔ یہ کائنات کا ابدی جوہر اور انکشاف حیات کا لطیف وسیلہ ہے۔ شاعر کا سینہ تجلی زا رہن ہوتا ہے۔ اس کے دل میں کائنات کے حسین ترین اوصاف کا عکس موجود ہوتا ہے۔ وہ فطرت کے حسن کو اسی طرح اپنی شخصیت میں جذب کرتا ہے جیسے بھونپڑا پھولوں کے رس کو۔ اس کو فطرت یا زندگی میں جہاں کہیں حسن نظر آ جاتا ہے وہ اس کی توجیہ کے لیے بے تاب ہو جاتا ہے۔ بغیر جلوہ حسن و تخلیق شعری نہیں کر سکتا۔ اگر حسن نہ ہو تو شاعر اس ساد کے مثل ہے جس کے سب تار ٹوٹ گئے ہوں :-

بے توجاں من چو آں سادے کہ تار ش درگست

در حضور از سینہ من لغمہ خیزد پے ہر پے

شاعر اپنے تاثرات میں اپنے جذبات کی آمیزش سے حسن کے نئے نئے دلفریب پیکر تخلیق کرتا ہے۔ اس کا قوی اور گہرا احساس تخیل کے ذریعے کائنات فطرت اور انسانی دلوں کا راز معلوم کر سکتا ہے۔ وہی جذبات جن کی بدولت اس نے اپنے دل کی دنیا کو تخیل پیکروں سے آباد کیا تھا، اب اسے اظہار کے لیے بے چین کرتے ہیں۔ وہ اپنے جوش تخیل کو متناسب اور موزوں الفاظ کی خرد پر سٹول اور ہموار کر کے پیش کرتا ہے۔ اس کی طبیعت کی موزونی

ان میں کوئی کورسرواتی نہیں چھوڑتی۔ اس طرح جذبہ ترغیم کی رنگین قبازیب تن کرتا ہے۔ تخلیق کی حالت سخت ہیجان اور بے چینی کی حالت ہوتی ہے۔ جذبات اپنے اظہار کے لیے بے تاب ہوتے ہیں اور شاعر یا آرٹسٹ انھیں ظاہر کرنے پر مجبور ہو جاتا ہے۔ شاعر اپنے دل کے اندر آرٹ کی ایک نئی حقیقت محسوس کرتے وقت اسی کیفیت سے گزرتا ہے جس سے پیغمبر لوگ الہام کے وقت گزرتے ہیں۔ تخلیق کا جوش اور براہِ نگینگی شاعر کو مجبور کرتی ہے کہ وہ موزونیت اور تناسب کو ہاتھ سے نہ جائے دے اس واسطے کہ خود تخلیق میں ان سے مدد لیتی ہے۔ شاعر کا یہ احساس موزون حسن آفریں ہوتا ہے۔ آرٹسٹ میں اس موزونیت کا وجدانی شعور جس قدر قوی ہوگا اسی قدر اس میں تخلیق حسن کی صلاحیت زیادہ ہوگی۔ آرٹسٹ شروع شروع میں جب اپنے دل کو تنجلی پیکروں سے آباد کرتا ہے تو ان میں نظم و ترتیب نام کو نہیں ہوتی، لیکن جوں جوں اس کا ذہن تخلیق کے لیے پختہ ہوتا جاتا ہے اس کی کیفیات و جذبات میں نظم و ضبط پیدا ہوتے لگتا ہے۔ اب گویا ذہن آہستہ آہستہ جذبات کو اپنے قابو میں کرتا جاتا ہے۔ اگر شاعر کی فنی تخلیق حقیقی جذبات کی ترجمان ہے تو ضرور ہو کہ وہ حسن و صداقت کے دائمی آئین کی پابند ہو بلکہ انھیں پر مبنی ہو۔ صوت و لحن کی ہم آہنگی سے شاعر جو تخلیق حسن کرتا ہے اور اس کے لیے اس کو جو جگر سوزی کرنی پڑتی ہے اس کا اہل محفل کو کیا علم۔ اقبال اس مضمون کو یوں ادا کرتا ہے:-

از نو ابرمن قیامت رفت و کس آگاہ نیست

پیش محفل مجز: ہم وزیر و مقام و راہ نیست

اس کو اس کا احساس ہے کہ اس کی زبان پوری طرح اس کے جذبات کی متعل نہیں ہو سکتی لیکن اسے جو کہنا ہے وہ کہے جاتا ہے۔ وہ جانتا ہے کہ اس کے رباب کے تار کم زور ہیں اور اس کے نغمے کو ظاہر نہ کر سکیں گے لیکن اس کو اپنے عالم جذب میں ان تاروں کے ٹوٹنے کی پروا نہیں رہتی۔ وہ اس حقیقت سے بھی بخوبی واقف ہے کہ اس کے طوفان ندیوں میں نہیں سمائے گئے ان کے لیے سمندروں کی وسعتیں درکار ہیں۔ لیکن دلوں میں جب طوفان

اُٹھتے ہیں تو وہ اظہار کے لیے ایسے بے تاب ہوتے ہیں کہ سمندر کی دستوں کا انتظار ان کے لیے محال ہو جاتا ہے:-

نغمہ ام زاندا ز تار است بیش من نغمہ اذ شکست عود غولیش
در نمی گنجد بہ جو عمان من بحسہ با یاد پیہ طوفان من

بڑا اور حقیقی شاعر اپنے دل کی گرمی اور اپنی شعلہ نوائی سے اپنے خیالی پیکروں کو زندہ جاوید بنا دیتا ہے۔ وہ ان میں اپنی زندگی کے رس کو اس خوبی سے رچا دیتا ہے کہ وہ بھی اس کی شخصیت کی طرح لازوال اودان سٹ بن جاتے ہیں۔ شاعر حسن ازلی کا جلوہ خود ہی نہیں دیکھتا بلکہ دوسروں کو دکھانے پر بھی اسے قدرت حاصل ہوتی ہے۔ لیکن بعض نغمے جو اس کے دل کے تاروں کو چھڑاتے ہیں ایسے لطیف ہوتے ہیں کہ وہ کبھی بھی ظاہر نہیں ہوتے اور اس کے دل ہی کے اندر رہتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہماری زبان چاہے کتنی ہی مٹی ہوئی کیوں نہ ہو اس میں یہ صلاحیت نہیں کہ ان نغموں کو جو جذبات کی مضارب سے روح کے تاروں میں پیدا ہوتے ہیں، ظاہر کر سکے۔ وہ ایک خاص انفرادی تجربے تک محدود رہتے ہیں۔ زبان ایک مکانی اور عمرانی چیز ہے جس کے ذریعے صرف ان تصورات کا اظہار ممکن ہے جن میں دوسرے شرکت کر سکیں۔ یہ نازک مطالب جامہ الفاظ کے رہیں منت نہیں ہوتے اور نغموں کی آواز بازگشت کی طرح دل کی وادیوں میں گونجتے رہتے ہیں:-

لگاہ می رسد از نغمہ دل افروزے یعنی کہ برو جامہ سخن تنگ است
دوسری جگہ اس مضمون کو یوں ادا کیا ہے:-

ہر معنی پیچیدہ در حرف نمی گنجد

یک لحظہ دل در شو شاید کہ تو دریابی +

شاعر پروردگار حسن ہے۔ وہ اپنے شعر کے ذریعے تخلیق حسن کرتا ہے سوال یہ ہے کہ حسن

سے کیا مراد ہے؟ یہ پرسرا چیز تعریف کی شکل ہی سے رہیں منت ہو سکتی ہے۔ بہت سے لوگ انفرادی تجربے کے طور پر جانتے ہیں کہ احساس جمال کیا ہے لیکن اگر آپ ان سے کہیں کہ اس کیفیت کی تعریف کیجیے تو وہ شش و پنج میں پڑ جائیں گے۔ جس چیز کو وہ کبھی شدت کے ساتھ محسوس کر چکے ہیں، شاید اس کے تعلق ان سے کچھ بھی کہتے نہ بنے۔ اکثر اہل فکر جنہوں نے اس مسئلے پر غور کیا ہے، اس پر متفق ہیں کہ حسن اظہار کا دوسرا نام ہے اور بد صورتی اظہار کی کوتاہی ہے۔ یہ وہ اظہار ہے جو ذہن اپنے وجدانوں کو عطا کرتا ہے۔ حسن دراصل دیکھنے والے کی نظر میں مضمر ہوتا ہے نہ کہ محبوب میں۔ اس کا تعلق زندگی کے معروضی حقائق سے اتنا نہیں ہے جتنا کہ اندرونی احساس سے۔ اس کی سب سے بڑی خصوصیت تغیر و زوال ہے۔ وہی چیز جو اس وقت حین و جیل معلوم ہوتی ہے کچھ عرصے بعد حین نہیں معلوم ہوتی۔ یہ ایک تخیلی فعل ہے جو اپنے مخصوص خیالی پیکر تراشتا اور اس طرح خود اپنی تخلیق کرتا ہے۔ کائنات میں جہاں کہیں کوئی شہر ان خیالی پیکروں سے مشابہ مل جاتی ہے وہ اپنے تئیں اس سے وابستہ کر لیتا ہے۔ اقبال حسن و عشق کی ابدی داستان کو ایسے دل پذیر سرود میں بیان کرتا ہے جو لغتِ حیات سے ہم آہنگ ہوتے ہیں۔ اس کی جذبات نگاری نوحہ کے لیے نہیں اور نہ وہ غیر حقیقی معشوقوں کے عشق کے لیے اپنی جان کھپانا پسند کرتا ہے۔ اس کی نظر فطرت کے نہایت زیادہ مشابہ حسن کرتی اور اس کے کان ہوا کی سناہٹ میں موسیقی کے نغمے سنتے ہیں۔ اس شدتِ احساس کے بعد وہ اس قابل ہوا کہ دوسروں کو اپنے جذبات میں شریک کر سکے۔ جب تخیلِ جمال سے دماغوں کی کدورتیں کا فور ہوتی ہیں تو اس ذہن کا کیا کہنا جو خود تخلیق حسن کرے۔ آرٹسٹ جب اپنے اندرونی تجربے کو خارجی شکل دیتا ہے تو حقیقتِ جمالی ظہور پذیر ہوتی ہے۔ وہ اپنے خونِ جگر سے اس کی تخلیق کرتا اور پھر خود اس کے مشاہدے سے مسرور و شادماں ہوتا ہے۔ نظارہٴ جمال کے لیے شاعر کی آنکھ تارے کی طرح مدام دیدہ باز رہتی ہے۔

من اگرچہ تیرہ خالم دیکے است برگ و سادم

بہ نظارہ جمالے چو ستارہ دیدہ بازم

نکھے عیاں عکرم زکے نہاں نہ کردم

غزل آن چناں سرودم کہ بروں قتاد رازم

آرٹسٹ کے اندرونی تجربے اور آرٹ کی خارجی شکل کی نوعیت میں بڑا فرق پڑ جاتا ہے۔ اب تک اس کی سعی اظہار جو محض ایک داخلی کیفیت تھی، خارجی حقیقت بن جاتی ہے۔ وہ اظہار کے لیے جو وسیلہ تلاش کرتا ہے وہ اس کے احساس و وجدان کی طرح یکتا اور ذاتی نہیں ہوتا بلکہ عمرانی ہوتا ہے۔ بغیر اس کے وہ اپنے اندرونی تجربے کو دوسروں تک نہیں پہنچا سکتا۔ اس واسطے آرٹ کی اصلیت کے متعلق یہ کہنا درست ہے کہ وہ نہ تو خالص انفرادی چیز ہے اور نہ خالص اجتماعی، بلکہ دونوں عناصر اس کی ساخت میں پہلو بہ پہلو موجود رہتے ہیں۔ بعضوں کا خیال ہے کہ آرٹسٹ اپنے جوش و وجدان کے اظہار کے لیے ایسا بے تاب ہوتا ہے کہ اس کو اس امر کی پروا نہیں رہتی کہ دوسرے اس کے مافی الضمیر کو سمجھتے ہیں یا نہیں۔ اس کا آرٹ اس کی طبیعت کے فطری اقتضا کے باعث اظہار چاہتا ہے نہ کہ دوسروں کی قدر دانی کی خاطر۔ گویا کہ آرٹسٹ کے لیے اس کا آرٹ کافی بالذات اور بجائے خود اپنا آپ مقصود ہے۔ لیکن جیسا کہ ہم اوپر بتا چکے ہیں، زندگی اور آرٹ کا یہ نقطہ نظر بہت محدود ہے۔ آرٹ اظہار حقن ہے جس کا شیوہ یہ ہے کہ وہ اپنے تئیں ظاہر کرے اور اس لیے ظاہر کرے کہ دوسرے دیکھیں۔ غالب نے کیا خوب کہا ہے:-

حسن بے پردا خریدار متابع جلوہ ہے

آئینہ زائوئے فکر اختر اربع جلوہ ہے

اقبال کا آرٹ محض اس کے من کی موج نہیں بلکہ وہ اس کے ذریعے اپنی شخصیت

کے طلسم کو دوسروں پر اثر انداز کرتا ہے۔ وہ خشک طریقے پر وعظ و نصیحت نہیں کرتا۔

واعظانہ مقدمات اس کی شاعری میں شاذ و نادر ہیں۔ لیکن اس کی شوخ گفتاری اخلاقی موضوعوں کو ایسے لطیف اور دلکش انداز میں پیش کرتی ہے کہ سانس کے دل کو سیری نہیں ہوتی اس کی ہمدردی کی کوئی انتہا نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ وہ نہایت کشادہ دلی سے اندرونی تجربات میں ہیں شریک اور اپنا راز دار بنالیتا ہے۔ وہ جو کچھ کہتا ہے اس طرح کہتا ہے کہ گویا ہم خود اسے خطاب کر رہے ہیں۔ بلاغت کا یہ کمال ہے۔ اس نے علم و حکمت کے ان تمام خزانوں کو جو اس کے دل و دماغ میں محفوظ تھے، اپنے آرٹ کو موثر بنانے کے لیے نہایت سلیقے کے ساتھ استعمال کیا ہے۔ اس کی حسن آفرینی منزل شوق کے سافر کو لہجائی اور عشق کے لیے سامانِ شباب بہم پہنچاتی ہے۔ وہ کہتا ہے:-

یک نوایے سینہ تاب آورده ام عشق را عہدِ شباب آورده ام
اقبال کا آرٹ کا نظریہ اس کے فلسفہ خودی کے تابع ہے۔ آرٹ اظہار خودی کا ایک وسیلہ ہے۔ چنانچہ وہ آرٹ جس میں خودی باقی نہیں رہتی، اقبال کے نزدیک کوئی مستحسن چیز نہیں ہے۔ چنانچہ اس نے اپنے اس اصول کا اطلاق فنِ ادکاری پر کیا ہے۔ اپنی نظم ”تیا تر“ میں اس نے بتایا ہے کہ ادکاری کا کمال یہ ہے کہ خودی باقی نہ رہے لیکن اگر خودی نہ رہی تو آرٹ کی تخلیق کیسے ہو سکتی ہے۔ میرے خیال میں اسی لیے اقبال ڈرامے کو بہت ہی ادنیٰ درجے کا آرٹ تصور کرتا تھا۔ چنانچہ وہ کہتا ہے:-

تری خودی سے ہو روشن ترا حرمِ وجود
حیات کیا ہے؟ اسی کا سرور و سوز و ثبات
بلند تر سے و پر دین سے ہو اسی کا مقام
اسی کے نور سے پیدا ہیں تیرے ذات و صفات
حرمِ تیرا خودی غیسر کی! معاذ اللہ
دوبارہ زندہ نہ کر کار و بارِ لات و منات

یہی کمال ہی تمغیل کا کہ تو نہ رہے

رہا نہ تو، تو نہ سوز خودی نہ ساز حیات

یہ جو کچھ ہم نے اوپر بیان کیا، آرٹسٹ یا شاعر کے اندرونی جذبات و کیفیات کا تجزیہ تھا۔ ان کی بدولت وہ اپنے دل کو کائنات کے ساتھ متحد کر لیتا ہے۔ اس کے دل کی ہنگامہ زائیاں شورش حیات کی ایک بولتی ہوئی تصویر بن جاتی ہیں۔ اس کا نغمہ زندگی کے زیرو بم میں توازن پیدا کرتا ہے اور اس کے درد کی کک کائنات کی روح کو تڑپا دیتی ہے۔ شاعر کے دل کی اندرونی دنیا کا حال ہم سن چکے۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ وہ اپنے دل کی دنیا اور خارجی عالم میں کس طرح رشتہ جوڑتا ہے۔ وہ اپنے آرٹ کے ذریعے فطرت سے تعلق پیدا کرتا ہے اور اپنے نفس گرم سے اس میں زندگی کی لہر دوڑا دیتا ہے۔ وہ فطرت کی سرگوشیوں کو سنتا ہے یا یوں کہیے کہ اپنے جذبات کو فطرت پر طاری کر دیتا ہے۔ فطرت جو بات ہکلا ہکلا کر اکھڑے اکھڑے طور پر کہتی ہے اس کو وہ اپنی شدت احساس کی بدولت موزوں طریقے سے بیان کرتا ہے۔ وہ اپنے جذبہ دل سے حقیقت مدد کریں گہرائی پیدا کر دیتا ہے۔ فطرت کے جلووں کی رنگارنگی اور عنائی آرٹسٹ کے دل میں جب اپنا عکس ڈالتی ہے اور اس کے جذبات میں حل ہو کر اظہار چاہتی ہے تو اس وقت دراصل وہ اپنے وجود کی غایت پوری کرتی ہے۔ فطرت کا کمال وجود یہ ہے کہ وہ اہل نظر کو اپنی طرف مائل کرے اور اس کی مشہود بنے تاکہ وہ اپنے تاثر جمال کو اس کے توسط سے ظاہر کر سکے۔ فطرت اس وقت تک حن سے عاری رہتی ہے جب تک کہ انسانی نظر اس میں جمال آفرینی نہ کرے۔ شفق کے منظر میں اسی وقت دل کشی آتی ہے۔ جب کوئی صاحب نظر اس کو دیکھ کر پکار اٹھتا ہے کہ وہ دیکھو کیا خوبصورت منظر ہے! فطرت کا وجود آرٹسٹ کا ممنون نظر ہوتا ہے۔ اقبال نے اس مضمون کو کیا خوب ادا کیا ہے:-

جہاں رنگ و بو گلہ ستہ ما زما آزاد و ہم وابستہ ما
خودی اور اب یک تار نگہ بست زمین و آسمان و مہر و سربست

دل مارا باد پوشیدہ رہا ہے است کہ ہر موجود ممنون لگا ہے است
 گرا اور اکس نہ بیند زار گردد اگر بیند ہم و کہسار گردد
 جہاں غیر از تجلی ہائے مانیت کہ بے ماحلوہ نور و صدا نیست
 اسی مضمون کو اقبال نے اپنی نظم 'فنم' میں ظاہر کیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ رگ ایام کی
 نمی دراصل ہمارے اشک سحر کی رہین منت ہے اور زندگی کی ساری ہماہمی ہمارا ہی
 فریب نظر ہے۔

نم در رگ ایام ز اشک سحر ماست ایس زبرد ز بر چیت ؟ فریب نظر ماست
 انجم بہ برد ماست ، نخت جگر ماست

جمالیاتی محرکات کم و بیش دنیا کی ہر قوم میں مختلف پیرایوں میں ملتے ہیں جلوہ حسن
 کی کشش دروشتیاق کی کسک اور آرزو کی ہنگامہ زائیاں انسانیت کی متاع مشترک ہے
 جو فن کاروں کے لیے تخلیقی محرک کا کام دیتی ہے۔ لیکن بہت کم فن کار ایسے گزرے ہیں جنہیں
 یہ ملکہ حاصل ہو کہ اپنے جذبات کی کیفیت کو بے جان مظاہر فطرت پر طامی کر سکیں۔ غالب
 نے دیدہ وری کا یہ نصب العین پیش کیا تھا کہ خاک کے ہر ذرے میں رقص بتاں آذنی
 نظر آنے لگے :-

ویدہ در آنکہ دل نہد تا بشمار دلبری و در دل خاک بنگرد رقص بتاں آذنی
 اقبال بھی اپنے فنی پیشرو کی طرح انسانی دل کی کسوٹی پر فطرت کے کھرے کھوٹے
 کو پرکھتا ہے۔ وہ کہتا ہے :-

عالم آب و خاک را بر محک دلم بسائے روشن و تار خوش را گیر عیار ایں جنیں
 فطرت کے بے معنی طومار میں آرٹسٹ کی نظر نظم و معنی پیدا کرتی ہے۔ فطرت کے
 جلوؤں کی بوقلمونی اسی کے دیدہ ویدہ کی رہین منت ہے۔ بغیر اس کے دست فطرت کی
 حنا بندی کرنے والا کوئی نہیں۔ زمان و مکان بھی اسی کی شوخی افکار کے آئینہ دار ہیں۔

ایں جہاں چیت ہضم خانہ پندار منست
جلوہ او گرو دیدہ بیدار منست
ہمہ آفاق کہ گیسوم بگاہے اورا
حلقہ ہست کہ از گردش پرکار منست
ہستی و نیستی از دیدن و ناردیدن من
چہ زمان و چہ مکان شوئی افکار منست

شاعر فطرت کی ہر اداکا نکتہ داں ہے۔ وہ اپنے ذہن اور اداسے کی بدولت اپنے تئیں اس سے بالکل علیحدہ تصور کرتا ہے۔ وہ اپنی زندگی کا مقصد یہ سمجھتا ہے کہ فطرت پر تصرف و امتیلا حاصل کرے۔ فطرت اس کے مقاصد کا ایک وسیلہ ہے۔ وہ اس کی تسخیر میں جس قدر سعی و جہد کرتا ہے اسی قدر اپنی شخصیت کی تکمیل کا سامان بہم پہنچاتا ہے اگرچہ کائنات اپنی وسعت کے اعتبار سے بے پایاں ہے اور انسان اس کے مقابلے میں ذرا سا ہے اور اس کی تاریخ دوران کائنات کے گرد و غبار کے ایک ذرے سے زیادہ نہیں، لیکن باوجود اس کے اسے اس پر ناز ہے کہ جو چیز اس کے پاس ہے اس سے اس کا زبردست حریت محروم ہو، یعنی ذہن فعال۔ انسان تو یہاں تک بڑھ بڑھ کے باتیں کرتا ہے کہ کائنات بدر کہ اسی ذہن فعال کے ایک کرشمہ سے زیادہ و قبیح نہیں جس طرح آرٹ انسانی ذہن کا کارنامہ اور حقیقت کا براہ راست اور آگ ہے اسی طرح فطرت ذات باری کا کارنامہ ہے۔ فطرت کا خالق خدا ہے اور آرٹ کا خالق انسان ہے۔ اس میں اختلاف ہے کہ آیا خدا کی بنائی ہوئی دنیا زیادہ دل کش ہے یا انسان کی بنائی ہوئی دنیا۔ فطرت کا حق و جمال کسی دیدہ و رسے اشارہ چشم کا منتظر رہتا ہے۔ بہار تو بس اتنا کرتی ہے کہ پھول کھلتی ہے لیکن آرٹسٹ کی آنکھ اس میں رنگ و آب پیدا کرتی ہے۔

بہار برگ پر آگندہ را بہم بر بست نگاہ ماست کہ بر لاله رنگ و آب افزود
اقبال نے اس قسم کے خیال کو متعدد جگہ مختلف پیرایوں میں پیش کیا ہے۔ وہ کہتا ہے

کہ فطرت مجبورِ محض ہو۔ وہ جیسی ہو بس ویسی ہو۔ وہ اپنے مزاج کو نہیں بدل سکتی۔ حالانکہ انسانی ذہن کی تخلیقی استعداد کی کوئی حد نہیں۔ شاعر کو فطرت سے شکایت ہو کہ اس کے ”حیرت خانہ“ امروز و فردا“ میں اس قدر یکسانیت ہو کہ دل اس سے اچاٹ ہوا جاتا ہو۔ وہ فطرت کو خطاب کرتے ہوئے کہتا ہو کہ یہ کیا کہ روز وہی باتیں۔ تو کبھی نئی تخلیق بھی تو کر اس لیے کہ ہماری طبیعت میں جدت پسندی ہو۔ بغیر اس جدت و تخلیق کے ہمارا دل اس خاکہ اں میں نہیں لگ سکتا۔

طرح نوافلن کہ ماجدّت پسند افتادہ ایم
ایں چہ حیرت خانہ امروز و فردا ساختی

آدم خاکی کی فضیلت اس میں ہو کہ وہ نئے نئے جہان آرزو پیدا کرے۔ تارے آج سے ہزار ہا سال پہلے جس طرح گردش کرتے تھے اسی طرح آج بھی گردش کرتے ہیں۔ انھیں یہ مجال کہاں کہ اپنی آج سے کچھ کر سکیں۔

فردوغ آدم خاکی دنازہ کاری ہاست
مہ دتا رہ کنند آ شچہ پیش ازیں گردند

اقبال نے نہایت دقیقہ منجی سے مذکورہ بالا موضوع کو خدا اور انسان کے درمیان ایک مکالمے کی صورت میں پیش کیا ہو۔ خدا کہتا ہو کہ میں نے ساری دنیا کو ایک ہی آب و گل سے پیدا کیا لیکن انسان نے ایران و توران کی تقسیمیں قائم کر لیں۔ میں نے لوہا پیدا کیا اور تو نے اس سے شمشیر و تفنگ بنائے، میں نے چمن اور پودے پیدا کیے اور تو نے کاٹنے کو کھاناٹیاں بنائیں، میں نے طائران خوش الحان پیدا کیے اور تو نے انھیں گرفتار کر کے کے لیے قفس بنائے۔ اس پر انسان کہتا ہو کہ تیری تخلیق میرے لیے کافی نہیں تھی۔ میری طبیعت کا اقتضا یہ تھا کہ تیری طرح میں بھی تخلیق کروں اور اپنے منشا کے مطابق جہاں رنگ و بو کو آراستہ کروں اور اسی طرح اپنی ذات اور اپنی قوت ارادی کی کرشمہ سازیوں کا شاہدہ

کروں۔ پھر انسان بڑی بے باکی سے پوچھتا ہے کہ بتا تیری تخلیق بہتر ہے کہ میری۔ تو نے شب پیدا کی اور میں نے چراغ، تو نے مٹی بنائی اور میں نے اس سے ساغر بنایا، تو نے بیابان اور کہسار اور مرغزار پیدا کیے اور میں نے خیابان و گلزار بنائے۔ تو نے سنگ پیدا کیا اور میں نے اس سے آئینہ لکالا، تو نے زہر پیدا کیا اور میں نے نوشینہ۔

تو شب آفریدی چراغ آفریدم سفال آفریدی ایام آفریدم
بیابان و کہسار و راع آفریدی خیابان و گلزار و باغ آفریدم
من آئم کہ از سنگ آئینہ سازم من آئم کہ از زہر نوشینہ سازم
شاعر اگرچہ تسلیم کرتا ہے کہ فطرت ہم سے آزاد بھی ہو اور وابستہ بھی، لیکن ایک چیز انسان میں ایسی ہے جو اس کو فطرت سے علیحدہ کرتی ہے اور وہ اس کا احساس ہے۔ لالہ کے دل میں بھی داغ ہو لیکن یہ تمنا کا داغ نہیں اور نرگس شہلا لذت دید سے محروم رہتی ہے۔

لالہ! میں گلستاں داغ تمنائے نداشت

نرگس طناز او چشم تماشائے نداشت +

یہ مضمون بھی بہت اچھوتا ہے کہ خدا کہتا ہے کہ فطرت جیسی ہو اُسے ویسا ہی رہنے دے، اس کے متعلق چیں چنن نہ کہہ لیکن آدم کہتا ہے کہ ہاں فطرت جیسی ہو ویسی ہو لیکن میرے پیش نظر تو یہ ہے کہ کیسی ہونی چاہیے؟

گفت یزدان کہ چیں است و دگر هیچ گو

گفت آدم کہ چیں است و چنن می بایست

ایک جگہ بال "جبریل" میں اقبال نے اپنی دنیا اور دنیائے فطرت کا مقابلہ کیا ہے

+ اس خیال کو غالب نے نہایت طبع انداز میں ادا کیا ہے۔ وہ انسان (یا معشوق) کو مخاطب کر کے لکھتا ہے کہ تیرا گل لطف گویا ہے اور تیری نرگس لذت دید سے آشنا ہے۔ تیری بہار ایسی پر کیف ہے کہ فطرت کی بہار میں وہ طرقلی کہاں ہے۔

گلستاں را نو نرگست را تماشا نو داری بہار سے کہ عالم نداد

اور ذات باری سے شکوہ کیا ہو کہ میں نے تجھے اپنے دل کی دنیا میں برا جان کر لیا لیکن میں تیری دنیا سے فطرت میں بے بس ہوں۔

تری دنیا جہان مرغ و ماہی مری دنیا فغانِ صبح گاہی

تری دنیا میں محکوم و مجبور مری دنیا میں تیری پادشاہی

اقبال کے نزدیک فطرت کا کام صرف یہ ہو کہ وہ انسان کی تکمیل خودی کی راہ میں مزاحمت پیدا کرے۔ انسان کی نفیلت اس میں ہو کہ وہ اس پر غلبہ پائے اور تسخیر جہات کرے۔ انسان کی یہ سعی و جہد تخلیقی نوعیت رکھتی ہو۔ فطرت جو اس کی مزاحمت کرتی ہو انسان اسی کے توسط سے اپنی ذہنی استعداد کو ظاہر کرتا اور اسے بھی اپنی شخصیت اور احتیاج کے رنگ میں رنگ دیتا ہو۔ وہ اس کے ذریعے سے زندگی کی تمام مخفی قوتوں کو بیدار کرتا اور تکمیل حیات کرتا ہو۔ اس تخلیق و تسخیر میں انسان کو جذبہ عشق سے بڑی مدد ملتی ہو۔ لفظ عشق کو اقبال نے نہایت وسیع معنوں میں استعمال کیا ہو۔ یہ مجاز و حقیقت دونوں پر حاوی اور خودی کو مستحکم کرنے کا ایک ذریعہ ہو۔ عشق سے اقبال کی مراد وہ جوش وجدان ہو جس کے تانے بانے سے ذات اپنی قبائے صفات بناتی ہو۔ اس کی بدولت انسان تکمیل ذات کے لیے جذب و تسخیر پر عمل پیرا ہوتا اور ہر قسم کے موانع پر قابو پاتا ہو۔ یہ ایک وجدانی کیفیت ہو جس کا خاصہ مستی، انہماک اور جذب کلی ہو۔ اس سے انسانی ذہن زمان و مکان پر اپنی گرفت مضبوط کرتا اور لزوم و جبر کی دائمی زنجیروں سے چھٹکارا پاتا ہو۔ اس کے بغیر حقیقی آزادی سے کوئی ہٹکار نہیں ہو سکتا۔ عشق کا ایک اور خاصہ یہیم آرزو ہو۔ اقبال کا عشق کا تصور ہمارے دوسرے شعرا کے نام نہاد رسی عشق سے بالکل مختلف ہو۔ اس کے ہاں وہ زندگی کا ایک زبردست محرک عمل ہو۔ اقبال عشق سے تسخیر فطرت کا کام بھی لیتا ہو اور اس کے ذریعے اپنے دل کو کائنات سے متحد کرتا ہو۔ اسی کی بدولت انسان کی نظر اتنی بلند ہو جاتی ہو کہ وہ اپنی ہمت مردانہ کے سامنے جبریل کو "حید زبوں" سمجھنے لگتا ہو اور اپنے وجدان کی کند سے

ذات یزدان پر قابو پالنے کے منصوبے سوچتا ہے۔

در دشت جنوں من جبریل زبوں صید
یزداں بکند آور اہمست مردانہ
کہنے والے کے تیور بتا رہے ہیں کہ یہ آواز ایک نرے شاعر یا آرٹسٹ کی آواز نہیں
ہے۔ یہ جرات رندانہ اسی وقت پیدا ہو سکتی ہے جب رند چشم ساقی کے اشاروں کو سمجھتا
اور پہچانتا ہو۔ یہ لب و لہجہ اسی کا ہو سکتا ہے جس کے ہاں ہم درائے شاعری چیز سے دگر ہست۔
اس کے انداز بیان سے ایسا محسوس ہوتا ہے جیسے کوئی ”فوق البشر“ شہر کی زبان میں دنیا والوں
کو خطاب کر رہا ہو۔ اس کی بے نیازی اور حرأت دیکھیے :-

بیم عشق کشتی من ، یم عشق ساحل من

نہ غم سفینہ دارم نہ سہ گرانہ دارم
جذبہ عشق مجاز کی منزلوں سے گرتا ہو واجب شاہد حقیقی سے ہٹتا رہو جاتا ہے تو
عقل اپنے گلے میں غلامی کا طوق ڈال لیتی ہے۔ قافلہ حیات کی ساری ہماہمی اسی کی بدولت
ہو اور اسی کے حلقہ دام میں آکر زندگی کو ذوقِ تمنا نصیب ہوتا ہے :-

من بندہ آزادم عشق است امام من

عشق است امام من عقل است غلام من

ہنگامہ ایں محفل از گردش جام من

این کوکب شام من ایں ماہ تمام من

جاں در عدم آسودہ بے ذوق تمنا بود

مستانہ نوا ہا زد در حلقہ دام من

ای عالم رنگ و بو ایں صحبت ماتا چند

مرگ است دوام تو عشق است دوام من

یہ اشعار ہیں یا جذبات کا فطری نغمہ۔ ”عشق است امام من“ کے ٹکڑے کی تکرار

سے کس قدر قوت اور اعتماد کا اظہار ہو رہا ہے۔ پھر ما اور نا کی اصوات سے ان اشعار میں کس قدر مستی اور ترنم پیدا ہو گیا ہے۔ یہ اشعار وہی شخص کم سکتا تھا جس کے دل درماغ عشق و محبت میں بچے ہوئے ہوں۔ یہ صرف حقیقت کے خلص پرشار کا ہی طرز کلام ہو سکتا ہے۔ ہر لفظ قلبی واردات کا آئینہ دار ہے۔ یہ خیال کہ عشق کی بدولت روح انسانی کو دوام نصیب ہوتا ہے جدید فلسفے کا ایک سحرکے الار اسلم ہے جس کی طرف ان اشعار میں اشارہ کیا گیا ہے عشق ہی زندگی کا سب سے بڑا محرک تخلیق ہے کہ معلوم کہ اسی کی بدولت زندگی اپنے مد مقابل یعنی مادہ یا فطرت پر پوری فتح حاصل کرے اور فنا سے نجات حاصل کر سکے۔ برکسون اور بعض دوسرے فلاسفہ کے نزدیک شدت احساس جیسے دور روحانی خوش یا کچھ اور کی حالت سے تعبیر کرتے ہیں روح انسانی کو ابدی اور دوامی بنا دیتا ہے۔ دراصل عشق اسی قسم کی شدت احساس سے عبارت ہے۔ اقبال "عالم رنگ و بو" یعنی کائنات فطرت کی حالت پر ترس کھا کر کہتا ہے کہ تیرا اور میرا ساتھ ہی تھوڑے عرصے کے لیے ہے اس واسطے کہ تیرا دوام موت و فنا میں مضمر ہے اور میرا دوام عشق سے ہے۔

اقبال نے عشق کے موضوع پر بہت کچھ لکھا ہے یہ مضمون اسے بہت عزیز ہے کہ عشق ہی سے ساری کائنات کی رونق ہو اور حیات انسانی کی ماری ہلکا رہے۔ انیاں اسی کی رہیں منت ہیں۔

برگ و لالہ رنگ آمیزی عشق بجاں ما بلا انگریزی عشق
اگر ایں خالداں را د اشگانی درونش بنگری خوں ریزی عشق +

برگ و لالہ میں رنگ آمیزی عشق سے شاعر کا اشارہ حیاتیات کے اس سلسلہ کی طرف ہے کہ کس طرح پھولوں کی خوشبو اور ان کے رنگ کی شوخی کیڑے مکوڑوں کو اپنی طرف مائل کرتی ہے۔ انھیں کے ذریعے سے پھول کا زیرہ دوسرے پھولوں تک پہنچتا اور بار آوری

۴ مولانا روم چنے سے دریافت کرتے ہیں کہ بتادہ کونسی قوت تجھ میں ہے جس کی بدولت تو شاخ سے پھوٹ نکلتا
ہو اور اظہار خودی کے لیے بے تاب ہو جاتا ہے۔
اگر برگ قوت یافتی تا شاخ را بنگارفتی چوں رستی از زنداں بگو تا من دریں جس آن کنم

کا موجب بنتا ہے۔ فطرت اپنے اس مقصد کو کبھی طائران خوش الحان کے ذریعے اور کبھی باد صبا کے ایلچی کے توسط سے پورا کراتی ہے اور اس طرح نہایت لطیف اور پراسرار طریقوں سے اپنے نشاکی نکیل کرتی ہے۔

دوسری جگہ اسی موضوع کو یوں بیان کیا ہے۔

بباغاں باد فرور دیں دہد عشق براغلاں غنچہ چوں پرویں دہد عشق

شعاع مہر او قلم شگاف است بہا ہی دیدہ رہ میں دہد عشق

یہ مضمون بالکل اچھوتا ہے کہ سمندر میں پھیلی جواپنا راستہ تلاش کر لیتی ہے یہ بھی عشق ہی کا کرشمہ ہے۔ اس شعر میں اقبال کا اشارہ اس نکتے کی طرف ہے کہ ارتقا کوئی اندھی یا بے کیف میکائیت کا نتیجہ نہیں بلکہ جہلت عشق و شوق و آرزو کی بدولت اپنی تقویت کا سامان بہم پہنچاتی ہے۔ انسان و حیوانات کے اعضا دراصل اسی احتیاج اور اندرونی جوش حیات سے عبارت ہیں جو وہ اپنی شخصیت کو خارجی فطرت میں وسیع کرنے کے لیے ظاہر کرتے ہیں۔ عشق زندگی کی اعلیٰ ترین تخلیقی استعداد ہے۔ اس کے جذب و تمنا کی سعی و جہد مختلف صورتوں میں ظاہر ہوتی ہے۔ شاعر کہتا ہے کہ انسانی آنکھ اسی طرح لذت دیدار کی کاوشوں کا نتیجہ ہے جس طرح منقار بلبل اس کی سعی و نوا کی مرہون منت ہے۔ یہ سب زندگی کی تناسل اظہار کے شیون ہیں۔ عشق اس اظہار میں مدد و معاون ہوتا ہے۔ کبوتر کی شوخی خرام اور بلبل کا ذوق نوا دونوں جذب و سعی کے مظاہر ہیں۔

چہیت اصل دیدہ بیدار ما بست صورت لذت دیدار ما

کبک پا از شوخی رفتار یافت بلبل از سعی نوا منقار یافت

عشق ایک زبردست محرک شعری ہے۔ وہ جذبات انسانی کا مسرتاج ہے۔ اس کی دارداتیں عالمگیر ہیں۔ یہ محرک شعری دنیا کی ہر قوم کی شاعری کا سرمایہ رہا ہے۔ فارسی اور اردو میں اس موضوع پر ہمارے شعرائے ایسے ایسے لطیف مطالب و معانی پیدا کیے ہیں

کہ ان کی مثال دوسری زبانوں میں شاید ہی ملے۔ مولانا روم کے زمانے سے لے کر اب تک ہمارے شعرا نے عشق کو عقل و علم کے حریف کے طور پر پیش کیا ہے۔ اقبال نے بھی اس مضمون پر خامہ فرسائی کی اور اسے ایسا اپنایا ہے کہ وہ گویا اسی کا ہو گیا۔ وہ جذبات کی ترجمانی اس طرح کرتا ہے کہ علم و حکمت کا پس منظر بدستور باقی رہے۔ اس لیے اس کے مطالب نہایت دقیق اور اس کے اشارے اور کنائے نہایت دور رس ہوتے ہیں۔ اقبال عشق کو عقل کے مقابلے میں فضیلت دیتا ہے اس واسطے کہ اس کے ذریعے حقایق اشیا کا مکمل علم و بصیرت حاصل ہوتی ہے۔ پھر یہ کہ انسانی زندگی میں جتنا اس کا اثر ہے عقل کا اس کا عشرہ عشر بھی نہیں۔ زندگی کا ہنگامہ اسی کی بدولت ہے۔ اگر دل بھی عقل کی طرح فرزاد نہ ہوتا تو جینے کا لطف باقی نہ رہتا۔

تہی از ہائے وہو بخاند بودے گل ما از سحر بیگانہ بودے
 بودے عشق و ایں ہنگامہ عشق اگر دل چوں خرد فرزانہ بودے
 فطرت کی بزم خموشاں میں عشق کی ساری رونق ہے۔
 عشق از فریاد ما ہنگامہ ہا تعمیر کرد
 ورنہ ایں بزم خموشاں ہیچ غوغائے نداشت
 لطف یہ ہے کہ عشق کا لازمی نتیجہ بے تابی اور اضطراب ہے لیکن دل کو اسی میں مزہ ملتا ہے۔
 ایں حوت نشاط آور می گویم و می رقصم
 از عشق دل آساید با ایں ہمہ بے تابی *

* عشق سے طبیعت بے زینت کا مزہ پایا	درد کی دوا پائی درد لا دوا پایا (غالب)
اس موضوع پر مولانا روم فرماتے ہیں:-	چوں بودے عشق بغیر مدے جہاں
دور گردوں باز موج عشق داں	کے فدا نے روح گشتے نامیات
کے جمادی جو گشتے در نبات	کز نیش حاملہ شد مرثیے
روح کے گردے فدا لے اُس دے	

لیکن یہ سمجھنا غلط ہو گا کہ اقبال عقل کا دشمن ہو۔ وہ عقل کو بھی زندگی کے خادموں میں شمار کرتا ہو۔ زندگی پر اس کے بہت کچھ احسانات ہیں۔ لیکن وہ سب کچھ تو نہیں۔ اُس پر حد سے زیادہ تکیہ کرنا درست نہیں۔ اس کی پہنچ بس ایک حد تک ہو۔ اقبال کے نزدیک عقل کی سب سے بڑی کم زوری یہ ہو کہ اس میں جرأتِ رندانہ کی کمی ہو۔ یعنی بجائے خود وہ تخلیق کی ذمہ داری سے عہدہ برائے ہو سکتی۔ جب تک کہ عشق و وجدان اس کی پشت پناہی پر موجود نہ ہوں، وہ خود آگے قدم بڑھاتے ہوئے ہچکچاتی ہو۔ جہاں وہ پس و پیش اور حیرت میں ہوتی ہو وہاں عشقِ زندگی کے قافلہ کی رہبری کرتا ہو۔ چنانچہ انسانی تاریخ گواہ ہو کہ وہ تمام اہم اور جن سے قوموں کی زندگی بدل گئی ہو کسی نہ کسی جذبہ کے تحت انجام پائے ہیں۔ اسی خیال کو اقبال اس طرح ادا کرتا ہو۔

بے خطر کو دہڑا آتشِ نرود میں عشق

عقل ہو محو تماشا ئے لبِ بامِ ابھی

عقل اباب و علل کی بھول بھلیاں میں ایسی پھنس جاتی ہو کہ اصل حقیقت اس کی آنکھ سے اوجھل ہو جاتی ہو۔

عقل در پیچاکِ اباب و علل عشق چو گاہ بازِ میدانِ عمل

عقل را سرمایہ از بیمِ شک است عشق را عزم و یقین لا ینفک است

اقبال کو عقل سے شکایت یہی ہو کہ وہ ظن و تخمین کی ایسی پابند ہو کہ اس میں تخلیقِ مستعد اور قوتِ عمل مفقود ہو جاتی ہو۔ لیکن عقل بھی ذوقِ نگہ سے کلیتہً محروم نہیں ہو۔

عقل ہم عشق است و از ذوق نظر بیگانہ نیست

لیکن ایں بیچارہ را آں جرأتِ رندانہ نیست

با چنین ذوق جنوں پاسِ گریباں داشتم

در جنوں از خود رفتن کار ہر دیوانہ نیست

عشق کے جنون تخلیق و عمل پر اگر عقل کی روک نہ رہے تو انسانی معاملے درہم برہم ہو جائیں چنانچہ شاعر کہتا ہے کہ جنون کی حالت میں گریبان چاک کرنا تو بہت آسان ہے لیکن یہ دشوار ہے کہ جنون بھی ہو اور گریبان بھی سلامت رہے۔ دراصل یہی عشق و عقل کا امتزاج ہے جو انسانی عمل کو سعادت کی راہ پر لے جاتا ہے۔ اقبال نے اسی مسلک کی حمایت کی ہے۔ اور حقیقت یہ ہے کہ اپنی خالص ٹھہری ہوئی شکل میں عشق و عقل دونوں ایک ہو جاتے ہیں۔ اقبال نے جس عقل کی کوتاہیاں ظاہر کی ہیں وہ عقل جزوی ہے جو مادہ کی حقیقت کو سمجھتی ہے لیکن زندگی کو نہیں سمجھ سکتی۔ وہ جب زندگی کو سمجھنے کی کوشش کرتی ہے تو اس کو سب کھڑا لاشی ہے۔ وہ تجزیہ کر سکتی ہے۔ لیکن زندگی کو جو ایک تسلسل کی زمانی حقیقت ہے اپنی گرفت میں نہیں لاسکتی۔ تجزیہ یہ مکانی اشیا کا ممکن ہے لیکن جب عقل جزوی کو زندگی جیسی حقیقت سے سابقہ پڑتا ہے جس کے اجزاء آپس میں ایسے گتھے ہوئے ہیں کہ انھیں الگ الگ نہیں کیا جاسکتا تو وہ اسے سمجھنے سے قاصر رہتی ہے وہ ہر حقیقت کا مکانی نقشہ بنا چاہتی ہے اور اس کے ٹکڑے ٹکڑے کر کے پھر نہیں جوڑتی ہے تاکہ کج حقیقت کا علم ہو سکے۔ ہر انسانی جذبہ سینکڑوں کیفیات کے عناصر شریل ہوتا ہے جو ایک دوسرے میں اس طرح سرایت کیے ہوئے ہیں کہ ان کے متعین خطوط ایک دوسرے سے علیحدہ مقرر کرنا ناممکن ہے۔ لیکن عقل کلی کے ڈانٹے وجدان سے جا کر مل جاتے ہیں۔ وہ مکمل علم حاصل کر سکتی ہے۔ اقبال نے اس کو وہی رتبہ دیا ہے جس کی وہ مستحق ہے۔ وہ تسلیم کرتا ہے کہ عقل بھی انسان کو منزل مقصود کی طرف لے جاتی ہے اور عشق بھی، لیکن دونوں کے طریقوں میں فرق ہے۔ عقل جیلہ حوالے سے منزل طو کراتی ہے اور عشق میں خود اتنی کشش ہے کہ وہ کشاں کشاں قافلہ حیات کو منزل کی طرف تیز گام لے جاسکتا ہے۔ اس خیال کو اقبال نے نہایت لطیف اور بلینغ انداز میں بیان کیا ہے۔

ہر دو بہ منزلے رواں، ہر دو امیر کارواں عقل بہ جیلہ می برد، عشق بہ در کشاں کشاں
اس سے صاف ظاہر ہے کہ اقبال عقل کو انسان کی خدمت کا ایک وسیلہ خیال کرتا ہے وہ

اس کا مخالف نہیں۔ وہ صرف اس کی کوتاہیوں کو سمجھتا اور دوسروں کو سمجھانا چاہتا ہے۔ جدید تمدن و تہذیب کا زیادہ تر رجحان عقل پرستی کی طرف ہے۔ وہ زندگی کو ایک روکھی پھکی بے رنگ و بے لطف میرکائی کی چیز تصور کرتی ہے۔ جدید عقلیت اس قدر بخود غلط ہے کہ وہ اپنے سامنے کسی کو خطرانی نہیں اور چونکہ اس کے اصول موضوعہ پر عمل پیرا ہونے سے سطحی دنیاوی مفاد کے حصول میں سہولتیں ہوتی ہیں اس لیے ہر شخص اسی کا سہارا چاہتا اور زندگی کی دوسری قوتوں کو نظر انداز کر دیتا ہے۔ اقبال نے اس زمانے کے اور دوسرے بڑے مفکروں کی طرح اس حقیقت کو شدت کے ساتھ محسوس کیا کہ اگر انسان کے وجدانی سرچشمے خشک ہو گئے تو اس سے زندگی کو بہت بڑا نقصان ہوگا۔ عقل ہم ربطی تو پیدا کر سکتی ہے لیکن تخلیق اس کے بس کے باہر ہے۔ ایک ایسا تمدن جو عقلیت کے نشہ میں سرشار ہو، بہت جلد غیر تخلیقی ہو جاتا ہے۔ جو دراصل اس کے زوال سے عبارت ہے۔ اس لیے اقبال نے عشق و وجدان کو عقل و علم کے مقابلے میں اس قدر بڑھا چڑھا کر پیش کیا۔ لیکن اصل حقیقت عشق و عقل کے امتزاج کا نام ہے۔ چنانچہ وہ کہتا ہے:۔

عقلے کہ جہاں سوز دیک جلوۂ بے باک

از عشق بسیا سوز آئین جہاں تابا

عشق و محبت اتنے ہی قدیم ہیں جتنی کہ خود انسانیت۔ یہ جذبہ انسانی جبلت کے ساتھ وابستہ ہے اور زندگی کا قوی ترین محرک ہے۔ اس کی قبائے رنگین لذت تخلیق کے تانے بانے سے بنی ہے۔ افلاطون نے اپنے مکالمات میں اور بعد میں ابن سینا نے عشق کی حقیقت کے متعلق بڑی دقیقہ منجی سنے بحثیں کیں۔ ان دونوں کے خیال میں عشق وہ قوت ہے جو عالم کون و فساد میں ربط و نظم قائم کرتی ہے۔ یہی جذبہ انسان کے دل میں جب جاگزیں ہو جاتا ہے تو اس کو حیات جاودانی بخشتا ہے۔ اقبال نے اسی خیال کو نہایت لطیف انداز میں اپنی نظم ”محبت“ میں بیان کیا ہے۔ وہ کائنات کی اس ابتدائی حالت کا نقشہ کھینچتا ہے جب کہ آسمان کے تارے

لذت گردش سے ناستنا تھے اور عروس شب کی زلفیں تیج و خم سے ناواقف تھیں۔ گویا
نظم ہستی پوری طرح قائم نہ ہوا تھا۔ اشیا کی تخلیق تو ہو چکی تھی لیکن ایسا معلوم ہوتا تھا کہ ان میں کسی
چیز کی کمی ہو اور وہی چیز لذت وجود کی جان تھی۔ یہ نظم آرٹ کے نقطہ نظر سے نہایت مکمل ہے۔
عروس شب کی زلفیں تھیں ابھی نا آشنا خم سے

ستارے آسماں کے بے خبر تھے لذت دم سے
قمر اپنے لباس نو میں بیگانہ سا لگتا تھا

نہ تھا واقف ابھی گردش کے آئینِ مسلم سے
کمال نظم ہستی کی ابھی تھی ابتدا گویا

ہوید ا تھی نگینہ کی تنہا چشم خاتم سے

چشم خاتم سے نگینہ کی تنہا کا ہویدا ہونا کس قدر دل کش اور تیج استعارہ ہے۔ شاعر یہ
بات ظاہر کرنا چاہتا ہے کہ اس وقت ہر چیز غیر مکمل تھی لیکن ہر چیز کی تکمیل کا سامان دامن
موجود تھا جس طرح کوئی دریا بغیر پانی کے بھیانک معلوم ہوتا ہے اسی طرح ایک انگوٹھی جس
میں نگ نہ ہو اپکار پکار کر کہتی ہے کہ میں اپنی اصلی حالت میں نہیں ہوں۔ میری کمی کو پورا کرو۔
اس غیر مکمل حالت کی تصویر پیش کرنے کے بعد شاعر آگے بڑھتا ہے۔

سنا ہے عالم بالا پہ کوئی کیمیا گر تھا

صفا تھی جس کی خاک پائیں بڑھ کر ساغرِ ہم سے

لکھا تھا عرش کے پایہ پہ اک اکسیر کا نسخہ

چھپاتے تھے فرشتے جس کو چشمِ روح آدم سے

نگاہیں تاک میں رہتی تھیں لیکن کیمیا گر کی

وہ اس نسخے کو بڑھ کر جانتا تھا اسمِ اعظم سے

بڑھا تیج خوانی کے بہائے عرش کی جانب تنائے ولی آخر برائی سچی پیہم سے

پھر ایسا فکر اجڑا سنے اسے میدان امکان میں

چھپے گی کیا کوئی شے بارگاہ حق کے محرم سے
یہ کیمیا گر انسانی شخصیت تھی۔ اس نے مختلف اجزاء کو حل کر کے ایسا مرکب تیار کیا
جس کی تاثیر کے طلسم سے آج تک کائنات اسی کا کلمہ پڑھ رہی ہے۔ اس کے اثر سے سکون
حرکت میں بدل گیا۔ اس حرکت سے جوش حیات اور شوق نمود وجود میں آئے اور دنیا کی وہ
ساری ہماہمی اور روتی پیدا ہوئی جو آج ہمارے لیے نظر افروز ہے۔ اس مرکب کے اجزاء
ملاحظہ ہوں:-

ترپ بجلی سے پانی حور سے پاکیزگی پائی
حرارت کی نفس ہائے مسیح ابن مریم سے
ذرا سی پھر ربوبیت سے شان بے نیازی لی
ملک سے عاجزی افتادگی تقدیر شبنم سے
پھر ان اجزاء کو گھولنا چشمہ حیواں کے پانی میں
مرکب نے محبت نام پایا عرش اعظم سے
ہوئی جنبش عیاں ذروں نے لطف خواب کو چھوڑا
گلے ملنے لگے اٹھ اٹھ کے اپنے اپنے ہدم سے
خراج ناز پایا آفتابوں نے ستاروں نے
چٹک غنچوں نے پائی داغ پائے لالہ زاروں نے

جس چیز کی بدولت ذروں میں جنبش پیدا ہوئی اور عناصر ہیں یہ میلان ظاہر ہوا کہ
اپنے ہم جنس عناصر سے ملیں، وہ شاعر کے نزدیک عشق تھا۔ مادہ کے مختلف ذرات کا
اس طرح اپنے ہم جنسوں کے ساتھ ہم آغوش ہو کر اپنے وجود کو مستقل کرنا سائنس کا ایک
دل چمپ مسئلہ ہے جس کی طرف شاعر نے اشارہ کیا ہے۔ اس بلیغ اشارے سے فطرت ایک

زندہ حقیقت بن جاتی ہو اور شاعر اپنے اندر دنی جذبات و تاثرات کو عالم خارجی پر طاری کر دیتا ہو۔

اقبال کی شاعری کافی حیثیت سے تجزیہ کیا جائے تو (۱) رومانیت اور (۲) رمزیت کے عناصر خاص طور پر نمایاں نظر آتے ہیں۔ یہ دونوں عناصر شعری مشرقی ادب کا طرہ امتیاز رہے ہیں۔ شاعر اپنی بات در حدیث دیگران بیان کرتا ہو، اور بلاغت کا کمال بھی یہی ہو۔

الکنایۃ، ابغض من النصیریم۔ رومانیت اور رمزیت مشرقی ادب میں قدیم سے موجود ہیں۔ لیکن اہل یورپ ان اسالیب بیان سے نشاۃ جدیدہ کے بعد سے واقف ہوئے۔ بعض اہل تحقیق کا یہ خیال ہو کہ یہ اسلامی ادب کے اثر کا نتیجہ تھا۔

اقبال کی شاعری کا کمال اس کی رمزیت میں مضمر ہو، لیکن اس کی رمزیت مغربی رمزیت کی طرح قدیم ادبی روایات کو کلیتہً ترک نہیں کرتی۔ چون کہ اقبال ادب اور آرٹ کو زندگی سے علیحدہ اور بے تعلق نہیں سمجھتا اس لیے ضرور ہو کہ وہ تسلسل اور روایات کا دامن اپنے ہاتھ سے کبھی نہ چھوڑے۔ لیکن وہ ایمائی اور اشارتی اسلوب بیان کو اس خوبی سے برتنا ہو کہ باید و شاید اس کو استعارہ اور کنایہ سے مطالب ادا کرنے پر پوری قدرت حاصل ہو۔ وہ بعض اوقات معمولی الفاظ سے گہرے جذباتی معانی کی تخلیق کرتا ہو۔ رمزیت کی بدولت شاعر کے محدود مشاہدہ میں بے پایانی کی کیفیت پیدا ہو جاتی ہو۔ تخلیق کا یہ وصف ہو کہ وہ لامتناہی ہونا چاہتی ہو۔ اعلیٰ شعر کا مطلب بادی النظر میں جہاں ختم ہوتا ہو دراصل وہاں وہ شروع ہوتا ہو۔ وہ ایسا معنی خیز ہوتا ہو کہ تحریک ذہنی اس کے اندر مختلف جذباتی کناسے پوشیدہ دیکھتی ہو۔ شعر کا مطلب کبھی محدود نہ ہونا چاہیے۔ رمزیت کا کمال یہ ہو کہ اس کی بدولت سانس کے سانس میں بھولی بسری یادیں نازہ ہو جائیں اور ہوتی رہیں۔ اقبال کے ہاں بیض و صیبت

بدرجہ اتم موجود ہو کہ وہ ایمائی اثر سے ہماری نظروں کے سامنے بے پایانی کی جھلکیاں دکھا دیتا ہو۔ اس کی سب سے بڑی خواہش یہ ہوتی ہو کہ اپنی تقدیر کو اپنی شخصیت کے آئینہ میں بے حجاب دیکھے اور اپنے بھولے ہوئے خواب کی تعبیر تلاش کرے۔

ازدروزگار خویش ندانم جز این قدر خوابم زیاد رفتہ و تعبیرم آرزوست
وہ اپنے بھولے ہوئے خواب کی تعبیر ایسے دل کش اور پراسرار طریقے پر بیان کرتا ہو اور اسی ضمن میں وہ اور بہت سی باتیں اشاروں اشاروں میں کہ جاتا ہو کہ آدمی کا جی چاہتا ہو کہ بس سنے جائے۔ خواب کو سلیقہ سے بیان کرنے کے لیے انسان کو انتہا درجہ بیدار ہونا چاہیے اور خصوصاً بھولے ہوئے خواب کو بیان کرنا ہر کس و ناکس کا کام نہیں۔ بھولے ہوئے خواب کی تعبیر پیش کرنے کی یہ کوشش کس قدر لطیف اور شاعرانہ کوشش ہو۔ اس میں ایک زبردست گڑبگ کی روح کی حرکت اپنی پوری قوت کے ساتھ ظاہر ہوتی ہو۔ وہ اپنے اسلوب کی رومانیت اور رمزیت کی طرف اس طرح اشارہ کرتا ہو۔

حرف باہل زمیں ندانم گفت سحر و جنت رابت و بتخانہ گفت
شعلہ ہا در موج درودش دیدہ ام کبریا اندر سجودش دیدہ ام
رمزیت کی بہترین تعریف اقبال کے اس شعر میں ہی جس پر خود اس نے اپنے آرٹ میں عمل کیا ہو۔

برہنہ حرف گفتن کمال گویائی است

حدیث خلوتیاں جز بہ رمز و ایمانیت *

* رمزیت وہ اسلوب بیان ہے جس میں اشیاء و خیالات کو اصلی حالت میں پیش کرنے کے بجائے اشاروں کے ذریعے ظاہر کیا جائے۔ رمزیت Sambolism کی ادبی تحریک کو فرانس میں انیسویں صدی کے آخر میں خاص طور پر سرخشاہ اصل ہو۔ اس تحریک کے علمبردار گائیٹ، اور رومانیت دونوں رجحانوں کے خلاف تھے۔ دیو، بلا مالاریہ، پال، دزین، اور لوڈ کی شاعری اسی اسلوب کے مطابق تھی۔ موجودہ ادیبوں میں پانی دلییری اس کا سب سے بڑا

اس مضمون کو دوسری جگہ اس طرح ظاہر کیا ہے:-
 فلسفہ و شاعری اور حقیقت ہو کیا حروف تمنا جسے کہ نہ سکیں روبرو
 ادب اور آرٹ کی ایک قسم وہ ہے جس میں تخیل اور جذبات کا زور ہوتا ہے اور ایک وہ
 ہے جس میں طبعی فن اور ظاہری شکل کا زیادہ خیال ملحوظ رہتا ہے۔ بالعموم اول الذکر تخلیقی اور
 ثانی الذکر روایتی نوعیت رکھتے ہیں۔ مغربی ادب اور آرٹ کی تاریخ میں ان دونوں رجحانوں
 کو رومانی اور کلاسیکی اصطلاحوں سے تعبیر کرتے ہیں۔ اقبال کے ہاں ان دونوں سیلانوں
 کا امتزاج موجود ہے۔ اس نے قدیم اور روایتی اسلوب بیان کو کلیتہً ترک نہیں کیا بلکہ اس
 پر اسنے اور فرسودہ ڈھانچے میں زندگی کا جوش اور ولولہ پیدا کر دیا۔ اس نے نہایت خوبی
 سے پرانے فنی طریق کار کو اپنے جذبات و تخیل کی ترجمانی کے لیے استعمال کیا ہے۔ اس کے
 ہاں لفظوں کی مناسبت، موسوونیت اور ضبط بھی ہے اور تخیل کی جولانی کے لیے زبان و محاورہ
 کی بے قید آزادی بھی۔ کلاسیکی مسلک کے مطابق انسانی فطرت متعین ہے۔ صرف نظم و ترتیب
 اور مقررہ روایات کی پابندی سے آرٹ کو نئی دلپذیر چیز پیدا کر سکتا ہے اس مسلک کے
 حامی کہتے ہیں کہ غیر محدودیت اور بلند پروازی کے عناصر آرٹ کے لیے مہلک ہیں۔ ان
 کے نزدیک انسانی زندگی کے امکانات بھی محدود ہیں۔

رومانیت کے ادبی مسلک کا حامی زندگی کے روحانی اور وجدانی عنصر کو مادی

بقیہ صفحہ ۱۴۳

حامی ہے۔ جیسا کہ اسے شاعری اسی طرز کی ہے۔ دیے گئے اور اسنے کے ہاں بھی کہیں کہیں یہ رنگ موجود ہے۔
 اس تحریک کا لب لباب مولانا روم کے اس شعر میں موجود ہے:-
 خوشتر آن باشد کہ سیر دلہراں گفتہ آید در حدیث دیگران
 غالب نے بھی اسی خیال کو اپنے مخصوص انداز میں پیش کیا ہے:-
 ہر چند ہو مشاہد حق کی گفتگو جتنی نہیں ہے بادہ و ساغر ہے بغیر
 وہ دوسری جگہ کہتا ہے:-
 رمز و شاس کہ ہر نکتہ اداسے دارد محرم آنست کہ رہ جز بہ اشارت نہ رود

اور حیوانی عنصر پر فوقیت دیتا ہو۔ اس کے نزدیک جذبہ اور عمل بہ نسبت خالص فکر کے قابل تر ترجیح ہیں۔ وہ آرٹ کی تخلیق میں بے پایانی اور لامحدودیت کے تصور سے کام لیتا اس لیے کہ وہ زندگی کو بے پایاں اور پراز ممکنات تصور کرتا ہو۔ زندگی کا کوئی منظر قطعی طور پر ہمیشہ کے لیے مکمل نہیں۔ چونکہ موجودہ حقیقت کا دائرہ اس کے جولان تخیل کے لیے تنگ ہوتا ہو اس واسطے وہ اپنی معنی دنیا پیدا کر لیتا ہو جہاں اس کا ذوق تخیل سامان نیکیں بہم پہنچا سکے۔ اس مسلک کا حامی شاعری کا یہ حق سمجھتا ہو کہ وہ تجربہ دہی تخیل کو خارجی شکل دے اور اپنے نفس گرم سے اس کو جہان دار بنا دے۔ وہ جن مسائل حیات کے تعلق تخیل کی حیثی جاگتی تصویریں ہماری نظروں کے سامنے پیش کرتا ہو وہ دراصل پہلے اس کے ذہن میں ایک زندہ حقیقت کے طور پر عرصے سے موجود تھے۔ انسانی ذہن جو بجائے خود محدود ہو تخیل کے ذریعے غیر محدود اور بے پایاں تصورات کی تخلیق کر سکتا ہو۔ آرٹسٹ کا نفس گرم کیفیات شعوری کی ساری منتشر قوتوں کو اپنی شخصیت کی وحدت عطا کرتا ہو۔ اگر اس میں نفس گرم نہیں تو کچھ کچھ بھی نہیں۔ والٹیر ہیڈ کا اسکی ادیب ادب میں ضبط و ترتیب کو انتہا درجہ اہمیت دیتا تھا۔ اس کے بغیر کسی آرٹ کو مکمل نہیں تصور کرتا۔ اس نے ایک دفعہ اپنے زمانے کی مشہور المیہ اداکار میڈوزل ریویسٹل کی اداکاری کو دیکھ کر کہا تھا کہ وہ بہت غیر جذباتی قسم کی ہو۔ میڈوزل ریویسٹل نے جب یہ تنقید سنی تو والٹیر سے شکایت کیا کہ ”آپ جس لب و لہجہ کی مجھ سے توقع رکھتے ہیں اس کے لیے ضروری ہو کہ انسان کے جسم میں شیطان ہو“ والٹیر نے جواب دیا کہ ”اس میں کیا شک ہو کہ ہر آرٹ میں کمال پیدا کرنے کے لیے ضروری ہو کہ آرٹسٹ کے جسم میں شیطان ہو“ والٹیر کی اس سے یہ مراد تھی کہ ہر تخلیقی آرٹ جذبہ کے تحت وجود میں آتا ہو ۛ۔ اقبال بھی اپنے آرٹ کی یہی فطانی بتاتا ہو کہ اس میں نفس

ۛ والٹیر نے نہایت لطیف اور طبع بات کہی ہو۔ شیطان سے اس کی مراد انسان کے وہ صفات و لوازم ہیں

بقیہ مضمون پر صفحہ ۱۴۶

گرم کی آسیر نشہ پر جو دوسروں کے ہاں نہیں :-

من اُس جہان خیالم کے فطرت ازلی
جہاں بلبل و گل را شکست و ساخت مرا
نفس بہ سینہ گد ادم کہ طائر حریم
تو اں ز گری آواز من شناخت مرا
مشرق کے شعرا سے اقبال کو یہ شکایت ہو کہ ان کے ہنر میں نفس گرم اور خلش
آرزو کی کمی ہے۔ اپنی نظم ”شاعر“ میں وہ کہتا ہے :-

مشرق کے نیتاں میں ہر محتاج نفس نے
شاعر ترے سینے میں نفس ہو کہ نہیں ہو
ہیشے کی صراحی ہو کہ مٹی کا سبو ہو
شمشیر کے مانند ہو تیزی میں تری ہو
ہر لحظہ نیا طور نئی برق سبجی
اللہ کرے مرحلہ شوق نہ ہو طو
روانیت پسند آرٹسٹ کی ایک بڑی خصوصیت یہ ہے کہ وہ جذبات و تخیل کے ساتھ

بقیہ مضمون صفحہ ۱۳۵

جن کا اظہار مختلف جذبات کی شکل میں ہوتا ہے۔ اس کے کہنے سے ایک ہزار سال قبل حضرت رسول اکرم فرما چکے تھے۔
ان الشیطان یجرئ من الانسان صیبری الدوم الشیطان الانسان کے اندر اسی طرح گردش کرتا ہے جیسے غن گردش
کرتا ہے۔ یہ حدیث مسلم اور بخاری دونوں میں ہے۔ شیطان ہی جو انسان کی رگ رگ اور دس دس میں نشتر لیے کھوکھے
وینا پھرتا ہے۔ دراصل شیطان سے مراد جذبات کی تخلیقی قوت ہے جس کو میدی راہ پر لڑنے کی کوشش مذہب و اخلاق
کرتے ہیں۔ انھیں جذبات سے زندگی کے مقابلہ میں پیدا ہوتے ہیں اور انھیں کی بدولت انسانی سیرت اپنے معراج
کمال تک پہنچتی ہے۔ بغیر ان کے زندگی نہایت روکھی پھلکی اور بے لطف چیز ہو جائے۔ زندگی اور آرٹ کا چمن
انھیں کی بدولت سرسبز رہتا ہے۔ جو آرٹ جذبہ سے خالی ہے وہ غیر حقیقی اور مصنوعی ہے۔

امید آفرینی اور آزادی پر زور دیتا ہو۔ وہ اپنے اندرونی فرائض کی ساری صلاحیتوں کو اپنی روح کے گرد مرکوز کر دیتا ہو۔ اسی لیے اس میں ایک طرح کی انفرادیت پسندی اور موضوعیت کا پیدا ہونا لازمی ہو۔ وہ اپنے دل کی امنگوں اور حوصلوں کو دبا نہیں۔ اس کی بے چین طبیعت اکتا دینے والے موجود پر قناعت نہیں کرتی بلکہ اس میں حسبِ منشا تبدیلی پیدا کرنا چاہتی ہو۔ یہی عینیت کی بنیاد ہے جس پر سارا رومانی آرٹ مبنی ہو۔ لیکن اس کے معنی حقیقت سے گریز نہیں بلکہ اس میں تبدیلی پیدا کرنے کی خواہش ہیں۔ جس طرح ایک ادوارِ معزم ہم کو اس وقت تک چین نہیں پڑتا جب تک کہ وہ جو کھوں میں نہ پڑے اور نئے نئے ملک نہ دریافت کرے اسی طرح رومانیت پسند آرٹسٹ بنے ٹپے اور مقررہ موضوعوں کے بجائے اپنے دل کی دنیا کے گوشوں اور داویلوں کی چھان بین کرتا اور نئے نئے موضوعوں کے ذریعے اپنی شخصیت کا اظہار کرتا ہو۔ اس دوا می امید اور آزادی کی بدولت اس کے آرٹ میں بے انتہا وسعت پیدا ہو جاتی ہو۔ اپنے آرٹ کی آزادی کا اقبال نے اپنے پیشروں سے اس طرح مقابل کیا ہے۔

اوروں کا ہر پیام اور میرا پیام اور ہو

عشق کے درد مند کا طرزِ کلام اور ہو

طائرِ زیرِ دام کے نالے تو سن چکے ہو تم

یہ بھی سنو کہ نالہ طائرِ بام اور ہو

بعض اوقات رومانیت پسند آرٹسٹ کی بے راہ روی اور بے قاعدگی اعتدال سے تجاوز کر جاتی ہے لیکن اقبال اپنے کلام میں نظم و ضبط کو کبھی ہاتھ سے نہیں جھٹکتے دیتا۔ اس نے بھی گونے کی طرح اپنے آرٹ میں حقیقت پسندی اور عینیت، رومانیت اور کلاسیکیت کا امتزاج پیدا کر لیا ہے۔ وہ زبان و ادب کے مسئلہ قواعد سے کبھی چشم پوشی نہیں کرتا۔ درحقیقت اقبال کی شخصیت اس قدر ہم گیر ہو کہ اس پر شکل ہی سے آپ کوئی ادبی لیبل لگا سکتے ہیں جس طرح اس کے فلسفہ میں عینیت اور معروضیت دونوں کے عناصر موجود ہیں اسی طرح اس کے

آرٹ میں بھی مختلف دھارے اگر مل گئے ہیں جنہیں اس نے اپنی ذہنی قوت سے لیک کر لیا ہے۔ بجائے مختلف سیلانوں کے تضاد کے اس کے ہاں ہیں ایک قسم کی لطیف ہم آہنگی اور وحدت نظر آتی ہے جس کو وہ اپنے مخصوص انداز میں ظاہر کرتا ہے۔ دراصل انسانی تجربہ نہ خالص موضوعی ہوتا ہے اور نہ خالص معروضی بلکہ اس میں ہمیشہ دونوں کی آمیزش موجود رہتی ہے۔ کائنات فطرت اور انسانی انا (خودی) آپس میں ایک دوسرے کے ساتھ ایسے گٹھے ہوئے ہیں کہ انہیں علیحدہ نہیں کیا جاسکتا۔ شاعر بھی اپنے اندرونی تجربات و کیفیات کو زبان کے ذریعے بیان کرنے پر مجبور ہے جو ایک معروضی اور مکانی چیز ہے۔ شاعر اپنے اندرونی جذب سے اس پر قابو پاتا ہے۔ شاعرانہ اظہار اس اعتبار سے تسخیر فطرت ہے یا یوں کہے کہ نفس انسانی اس طور پر خارجی مزاحمت کو دور کرتا اور موجودات ذہنیہ کو متعین کرتا ہے۔ سانس اور آرٹ کی ہر صداقت زبان کی محتاج ہوتی ہے۔ صداقت صداقت اس وقت بنتی ہے جب وہ معرض بیان میں آسکے۔ شاعر اپنے الفاظ سے کائنات مدد کر کے تعلق اپنا نقطہ نظر ظاہر کرتا ہے جو اس کی انا کا جزو ہوتا ہے اور جس کی بدولت وہ اپنے آرٹ کو مخصوص شکل و صورت عطا کرتا ہے۔ اس کا آرٹ اگرچہ زندگی سے الگ نہیں ہوتا لیکن اس کی مخصوص شکل پھول کی پنکھڑیوں کے مثل ہوتی ہے جو اصل میں پتیاں ہوتی ہیں لیکن خاص مقصد کی تکمیل کے لیے مخصوص شکل و صورت اختیار کر لیتی ہیں۔ ظاہری اور سطحی نظروں کے واسطے اس میں دھوکا ہو سکتا ہے لیکن حقیقت بین نگاہ سے اصلیت نہیں چھپ سکتی۔ چنانچہ بعض اوقات وہ شاعر حقیقت سے زیادہ قریب ہوتا ہے جو رمز و کنایہ کے ذریعے اپنے اندرونی تجربے کو ظاہر کرتا ہے بہ نسبت اس کے جو محض خارجی فطرت کی ہو ہو نقل کو حقیقت نگاری کا کمال سمجھتا ہے۔

اقبال کے طرز ادا میں آزادی، مستی اور جذب ایسے ملے ہوئے ہیں کہ انسان اس کے کلام کو سن کر وجد کرنے لگتا ہے۔ وہ اپنی شخصیت کا اظہار لفظ ”قلندر“ سے کرتا ہے جس سے برہم کر دمانیت پسندی کے اظہار کے لیے غالباً اور کوئی دوسرا لفظ نہیں۔ روانیت

اور رمزیت کی روح اس ایک لفظ ”قلندر“ میں آگئی ہے۔

زبروں درگزرتم زدروں خانہ گفتم سخن نگفتہ را چہ قلندر انہ گفتم
اسی مضمون کو اردو میں اس طرح کہا ہے۔

خوش آگئی ہو جہان کو قلندری میری

وگر نہ شعر مرا کیا ہو شاعری کیا ہو

ایک جگہ اس نے ان چیزوں کو گنایا ہے جو وہ بطور تحفہ ہزم شوق یعنی زندگی کے لیے

لایا ہے۔ یہ سب چیزیں رمزیت اور رومانیت کی جان ہیں۔

آنچہ من در ہزم شوق آورده ام دانی کہ چیست

یک چمن گل، یک نیتاں نالہ یک خنخانہ مح

شاعر خاص خاص موضوعوں کو اپنے ذہنی رجحانات کے مطابق منتخب کرتا ہے تاکہ

ان کے ذریعہ اپنی شعری کیفیات کا اظہار کرے۔ موضوع کے انتخابات کے لیے بڑا سلیقہ

درکار ہے۔ پھر موضوع کی تصویر کا صرف وہی پہلو نمایاں کرنا جو آرٹسٹ کی نظر میں اہمیت

رکھتا ہے اور طبائع انسانی کے لیے اس میں کشش ہو خاص ذوق پر دلالت کرتا ہے۔ ذہن انسانی

مختلف حیات و ادراکات میں سے اصول تجرید کے مطابق صرف انھیں کو اپنے موضوع

کی مناسبت سے چنتا ہے جن کے ذریعے کلام موثر بن سکے۔ ہر آرٹسٹ میں، چاہے کسی

ادبی مسلک سے اس کا تعلق ہو، بعض جمعی رجحانات ہوتے ہیں جن کا اس کے کلام میں

ظاہر ہونا ضروری ہے۔ اس کے یہ میلانات اس کے موضوعوں کی شکل اختیار کرتے ہیں۔

وہ جب انسان یا فطرت کا مطالعہ کرتا ہے تو کبھی اپنے ذہنی رجحان کا عکس اپنے ماڈل

(Model) میں دیکھتا ہے اور کبھی اپنے ماڈل کی معنوی خصوصیات کے مطابق اپنی ذہنی

تجربہ کر تا ہے۔ بعض صنائعوں میں یہ موضوعی اور معروضی دونوں طریقے پہلو پہلو نظر آتے

ہیں۔ بڑے آرٹسٹ کا کمال یہ ہے کہ ان دونوں میلانات میں استخراج پیدا کرے اور غلو سے

احتراز کرے ورنہ اس کا آرٹ حقیقت سے دور ہو جائے گا۔ اس سے کون انکار کر سکتا ہو کہ بعض اوقات حقیقت موجود و محسوس سے زیادہ وہ خواب حقیقی ہوتا ہو جو اس میں تبدیلی اور تغیر پیدا کرنا چاہتا ہو۔ لیکن اس کے علاوہ ایک معیار مصنوعی کمال یعنی کاہر۔ آرٹسٹ نہ تو اپنے ذاتی میلانات کے مطابق مظاہر فطرت کا مشاہدہ کرتا ہو اور نہ خارجی حقائق کی معنوی خصوصیات کے لحاظ سے اپنے ذہنی اور خیالی پیکروں کی تشکیل کرتا ہو بلکہ محض رسمی قواعد کے بموجب اپنا معیار فن و کمال متعین کرتا ہو۔ اس قسم کا آرٹ جھوٹا، نقلی اور غیر حقیقی ہوتا ہو۔ بہارِ ادب میں عزل کا مروجہ طریق اسی نوعیت کا ہو۔

اقبال کے کیرکٹر اس کے اندرونی وجدان کا عکس ہوتے ہیں۔ لیکن وہ اپنے تخیل کی دنیا میں ایسا گم نہیں ہو جاتا کہ حقیقی اور اصلی دنیا کے مظاہر اس کے لیے موجود نہ رہیں۔ اس کے کیرکٹر اس کے تصور حیات کی ترجمانی کرتے ہیں۔ پہلے وہ ان کی تصویر اپنے آئینہ نفس میں دیکھتا ہو اور پھر اسے دوسروں کو دکھاتا ہو۔ وہ ان کی معنوی خصوصیات اجاگر کرنے کے ساتھ اپنے ذاتی میلانات کو بھی اشاروں اشاروں میں بیان کر دیتا ہو۔ وہ اپنے آرٹ کے ذریعے احساس حیات کو اپنے اور دوسروں کے لیے زیادہ شدید، گہرا اور معنی خیز بنا دیتا ہو۔ وہ شاعری کے ذریعے زندگی سے گریز کا کام نہیں لیتا بلکہ زندگی کے انکشاف کا۔ اس کے طرز بیان میں جوش و جذبہ کی باطنی گہرائی ہو۔ اس کی شاعری کی خصوصیت یہ ہو کہ وہ محض زندگی کے حالات بیان کرے پر اکتفا نہیں کرتا بلکہ ان کی توجیہ بھی پیش کرتا ہو اس کے آرٹ کا کمال اس میں ہو کہ وہ اپنے شخصی اور ذاتی احساس کو نہایت خوبی سے عام اور عالمگیر بنا دیتا ہو اور اپنے طلسم الفاظ سے سامعین پر ایسا اثر پیدا کرتا ہو کہ وہ زندگی کو بہ نسبت پہلے کے بہتر سمجھ لگیں۔ وہ زندگی کے کسی منظر کو حقیر نہیں سمجھتا اس لیے کہ اسے معلوم ہو کہ ان کی کنہ تک پہنچنے کے لیے انسانی ذہن کو کتنی سعی و جہد کرنی پڑتی ہو یہ مختلف مظاہر حیات جب اس کے دل کے تاروں کو چھیڑتے ہیں تو وہ اپنے احساس کو

شعر کا جامہ پہنا دیتا ہے۔

آرٹسٹ اس وقت تک اپنے لطیف تصورات کو دوسروں تک منتقل نہیں کر سکتا، جب تک کہ وہ انھیں سوزوں لباس نہ پہنائے اور آداب فن اور طریق کار کا پورا پورا لحاظ نہ رکھے۔ اس کا احساس چاہے کتنا گہرا اور شدید اور اس کا تخیل چاہے کتنا ہی بلند کیوں نہ ہو لیکن اثر آفرینی کے لیے آداب فن کے پورے لوازمات برتنا ضروری ہو۔ ظاہری کلام کی نفاست خود جذبات و تخیل کی پاکیزگی پر دلالت کرتی ہے۔ شاعر کو اپنے لفظوں کے اثر کا ٹھیک ٹھیک اندازہ ہونا چاہیے۔ لفظوں میں اثر اس وقت پیدا ہوتا ہے جب شاعر کتاب میں پڑھی ہوئی یا سنی سنائی باتوں کے بجائے اپنی زندگی کی حقیقی واردات کا اظہار کرے۔ اگر اس میں خلوص نہیں تو وہ لفظوں کا چاہے کیا ہی دل نواز تر نم کیوں نہ پیدا کرے اور تخیل کا چاہے کیا ہی نظر افروز پری خانہ کیوں نہ تعمیر کرے، اس کی آواز کھوٹلی، مصنوعی اور بے اثر رہے گی۔ وہ آواز ایسے شخص کی ہوگی جس کی روح اندر سے خالی ہے۔ برخلاف اس کے جس آرٹسٹ نے زندگی کے حقیقی تجربات پر اپنے تخیل کی بنا رکھی ہو وہ اپنی پہلی آواز میں دلوں پر قابو پالے گا۔ اس کے کلام میں پیام ابدیت پنہاں ہوگا جو اس کی شخصیت کی طرح ہلٹ ہوگا۔ لیکن یہ اثر آفرینی اس وقت تک ممکن نہیں جب تک کہ آرٹسٹ کو اپنے فنی طریق کار پر پوری قدرت حاصل نہ ہو۔ ضرور ہو کہ حقیقی احساس اور بلند تخیل الفاظ کی جو خارجی قبا زینت کرے وہ اس کے شایان شان ہو۔ اگر شاعر کو فنی طریق کار پر قدرت حاصل نہیں تو باوجود تخیل کی بلندی کے اس کی باتیں اکھڑی اکھڑی ہوں گی اور وہ کبھی سامع پر اثر پیدا نہ کر سکے گا۔ اثر آفرینی کے لیے موضوع سے بھی زیادہ اہمیت طرز ادا کو حاصل ہے۔ شاعر کو جو کہنا ہو وہ بلاشبہ اہم ہو لیکن اس سے بھی زیادہ اہم یہ ہو کہ وہ اپنی بات کس طرح کہتا ہے۔ طرز ادا کا انحصار کلیۃً شاعر کی شخصیت پر ہوتا ہے جس کی بدولت کلام میں غیر معمولی قوت اور تازگی پیدا کی جاسکتی ہے۔

اب ہم اقبال کے چند شاعرانہ موضوعوں کا تجزیہ پیش کرتے ہیں جن میں اس نے رومانیت کلاسیکیت اور زمزمیت کے ادبی سلکوں کا بڑی خوبی سے استراج کیا ہے۔ یہی وجہ ہو کہ اس کے تخیل میں غیر معمولی قوت، وسعت اور بلندی پیدا ہو گئی ہے۔

اقبال نے اپنی نظم ”تغیر فطرت“ میں میلاد آدم اور انکار ابلیس کا قصہ بیان کیا ہے۔ شیطان کا کیرکڑ ایک خالص رومانی کیرکڑ ہے اس کی داستان آرٹ کا ایک زبردست المیہ (Tragedy) ہے۔ المیہ کی روح یہ ہے کہ کسی شخصیت کی اندرونی کشمکش ایک ناگزیر حقیقت ہو جس سے سفر ممکن نہیں۔ یہ شخصیت کسی مقصد کے لیے جدوجہد میں اپنی جان کو ہٹلائے الم کرتی ہے لیکن باوجود ہر کوشش کے مقصود حاصل نہیں ہوتا۔ کبھی فطرت اور کہیں تقدیر اس کی راہ میں مزاحم ہوتے ہیں۔ المیہ کے موضوع کی سیرت میں جو جذبات محرک عمل ہوتے ہیں وہ اس کی خلقت کے ساتھ ایسے وابستہ ہوتے ہیں کہ ان کی کشمکش سے کبھی چھٹکارا نہیں مل سکتا۔ یہ جبراً یہ تقدیری عنصر المیہ کی جان ہے۔ یہ جبر و تقدیر اسی قانون فطرت کے تابع ہوتے ہیں جس کے تحت المیہ کے ہیرو کی کشمکش اور اپنے مقصد کو بدلنے کی سعی و جدوجہد۔ المیہ کے ہیرو کی شخصیت کے ساتھ عالمگیر دلچسپی کا اظہار کیا جاتا ہے اس واسطے کہ اس کی طبیعت کے عناصر سب انسانوں میں کم و بیش مشترک پائے جاتے ہیں۔ شیطان کا کیرکڑ بھی اسی نوعیت کا ہے۔ ملٹن نے فردوس گم شدہ میں اور گوٹے نے ”فادوسٹ“ میں شیطان کے کیرکڑ کو اسی انداز میں پیش کیا ہے۔ اقبال نے بھی شیطان کے کیرکڑ کے متعلق مختلف جگہ نہایت لطیف اشارے کیے ہیں۔ اس کے نزدیک شیطان خودی، لذت پرستی اور خالص عقل کا ایک پیکر مجسم ہے جو کسی قسم کے ضبط و آئین کو قبول کرنے سے انکار کرتا ہے۔ اس کی روح جھٹ اور عقیدت سے یکسر عاری ہے جس کے بغیر خودی گم گشتہ راہ رہتی ہے۔ وہ انکار اور نفی کی روح ہے۔ خطر آ اور لذت پرستی اس کے خمیر میں ہیں۔ عشرت حیات اور قوت عمل کے تانے بانے سے

اس کی قبائے زندگی بنی ہو۔ زندگی کی محنت اور عمل کا دلولہ اسی کے رہن منت ہیں۔ اس کی کوتاہی یہ ہو کہ ضبط و ترتیب کے ساتھ اپنی شخصیت کو نئے سرے سے تخلیق کرنے کے بجائے اس نے ایک طرف اور غیر اخلاقی ذہنی زندگی کو ترجیح دی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ وہ زندگی کی اقدار میں توازن اور ہم آہنگی سے ہمیشہ کے لیے محروم ہو گیا۔ انسانی خودی میں بھی شیطانی عنصر موجود ہوتا ہے۔ انسان کی جبلت کا تعلق تحت شعوری احساس سے ہر عویش ایک تاریک غار کے ہر جس کے اور چھوڑ کا پتہ نہیں۔ اس میں نیکی اور بدی دونوں عناصر پوشیدہ ہیں۔ شیطان بدی کا لا شعوری عنصر جو حرکت اور تخلیق کی قوت کا خزانہ ہے۔ اس کی فطرت کا تقاضا یہ ہو کہ شورش اور طوفان کے آشوش میں پرورش پائے۔ اسے نظم آفرینی سے دشمنی ہے۔ وہ مذہب و اخلاق کا اسی لیے مخالف ہو کہ یہ دونوں انسانوں کی زندگی میں نظم و ضبط پیدا کرنا چاہتے ہیں۔ شیطان جیسا ہو دیا ہمیشہ رہے گا۔ وہ اپنی خلقت کی کسی خاص کوتاہی کے باعث اپنی تقدیر کی آئندہ تشکیل پر قابو نہیں رکھتا۔ المیہ اس سے بڑھ کر کیا ہو گا کہ کوئی اپنے مقدر کے ہاتھوں مجبور محض ہو جائے۔

اقبال نے ”تخیل فطرت“ میں اس طرف اشارہ کیا ہے کہ جب ذات باری نے شیطان کو حکم دیا کہ آدم کو سجدہ کر تو اس نے صاف انکار کر دیا اور جواب دیا کہ مجھے بھی کیا دوسرے فرشتوں کی طرح بھولا بھالا، خودی نا آشنا سمجھا ہے کہ میں خاک کے پتلے کے آگے اپنا سر نیا زخم کروں۔ میں خود اس سے افضل ہوں۔ میری وجہ سے زندگی کی ساری رونق اور ہنگامہ زائیاں قائم ہیں۔ وہ ذات باری کو یوں خطاب کرتا ہے:-

نوری ناداں نیم، سجدہ بآدم برم	او بہ نہاد است خاک، من بہ نژاد آدم
می تپد از سوز من خونِ رگ کاینات	من بہ دو صرم صرم، من بہ غوتندم
رابطہ سلامت، ضابطہ امہات	سوزم و سازے دہم، آتش مینا گرم
ساختم و خویش را، در شکم ریزد	تا ز غبار کہن، پسگر نو آدم

پیکر انجم ز تو، گردش انجم ز من جاں بجاں اندرم، زندگی مغم
 تو بہ بدن جاں دہی، شور بجاں دہم نو بہ سکون رہ زنی ہن بہ تیش رہ برم
 آدم خاکی نہاد، دوں نظر و کم سواد زاد در آغوش تو، پیر شود در برم
 اب شیطان آدم کو بہشت میں بہکاتا اور یہ پٹی پڑھاتا ہے کہ تیری یہ سکون کی
 زندگی کس قدر بے سوز، بے رنگ اور بے کیفیت ہے۔ جب تک تو دل میں سوز و تپش نہیں
 پیدا کرے گا اس وقت تک تو اس قابل نہ ہو گا کہ زندگی کا اصل لطف اٹھا سکے۔ میرے ساتھ
 آ، میں تجھے ایک نئی دنیا کی سیر کراؤں اور تجھ کو سوز و ساز زندگی سے آشنا کروں۔

زندگی سوز و ساز بہ ز سکون دوام فاختہ شاہیں شود از ہمیش زیر دام
 بیچ نیاید ز تو غیبر سجد نیاز خیز چو سرو بلند، امو بعل نرم گام
 کوثر و تسنیم برد از تو نشاط عمل گیر ز پینائے تاک بادۂ آئینہ فام
 خیز کہ بنامیت مملکت تازہ چشم جہاں میں گشا، بہر ثمانا خرام
 تو نہ شناسی ہنوز شوق بمیرد وصل چیت حیات دوام ؟ سوختن ناتمام
 آدم شیطان کے کہنے میں آگیا اور اس پر عمل کیا۔ جنت سے نکل کر خاک داں تیرہ
 کی سیر کی تو زندگی کے سوز و شور میں غیر معمولی لذت محسوس کی جس سے اب تک وہ
 نا آشنا تھا۔ اس کے دل میں آرزو کی کک پیدا ہوئی۔ پہلی سی وہ اندھا دھن عقیدت بھی
 پاتی نہیں رہی بلکہ اب ہر چیز کو سمجھنے کی کوشش کرنے لگا۔ اس کا یقین شبہ میں تبدیل
 ہو گیا۔ اب جب تک وہ اپنے ذہن کو تسکین نہ دے لے اس وقت تک چین سے نہیں
 بیٹھتا۔ اس مضمون کو ادا کرنے کے لیے شاعر فوراً اپنی نظم کی بحر بدل دیتا ہے جس سے آزادی
 اور گفٹگی کا اظہار ہوتا ہے۔ آدم اپنی نئی زندگی کا حال اس طرح مزہ لے لے کر بیان کرتا ہے۔

چہ خوش است زندگی را ہمہ سوز و ساز کردن

دل کوہ و دشت و صحرا بہ دے گداز کردن

قفس درے کٹادن یہ فضائے گلستا نے
 رہ آسماں نوردن بہ ستارہ راز کردن
 بگداز ہائے پنہاں، بہ نیاز ہائے پیدا
 نظرے ادا شناسے بہ حریم ناز کردن

ہمہ سوز ناتمام ہمہ درد آرزویم
 بگماں دہم یقیں را کہ شہید جستجویم
 یہ نظم ہر اعتبار سے مکمل ہے۔ مضمون کے اُتار چڑھاؤ اور مطالب کی مناسبت سے
 وزن و بحر میں نہایت خوبی سے تبدیلی کی گئی ہے۔ نیکی اور بدی کے ازلی محاربہ کے دونوں
 ہیر و آدم اور شیطان کی نفسی کیفیات کو اس سے زیادہ لطیف اور دل کش انداز میں ظاہر
 کرنا ممکن نہ تھا۔ اس نظم کا آخری سین یہ ہے کہ آدم حضور باری میں عذر گناہ پیش کر رہا ہے۔
 وہ کہتا ہے کہ اگرچہ مجھ سے فروگزاشت ہوئی لیکن اس کو کیا کروں کہ بغیر شیطان کے فسوں
 کا مزہ چکھے ہوئے خود میری انسانیت مکمل نہیں ہوتی۔ انسان کامل جب تکمیل خودی کر لیتا
 ہے تو وہ اس قابل ہو سکتا ہے کہ باوجود دوسرے شیطان کے اقدار حیات کی تخلیق کر سکے۔
 انسان کی یہی صلاحیت اس کو اشرف المخلوقات کا درجہ دلاتی اور زندگی کے شیطانی عنصر
 پر اس کو قابو بخشتی ہے۔ آدم کہتا ہے:-

گرچہ فسوش مرا برد ز راہ صواب از عظم در گزر عذر گناہم پذیر
 رام نگر دو جہاں تا نہ فسوش خوریم جز بکند نیاز ناز نہ گردد اسیر
 تا شود از آہ گرم این بت سنگیں گداز بستن زناں او بود مرا ناگزیر

عقل بدام آورد و فطرت چالاک را

اہرمن شعلہ زاد سجدہ کند خاک را

”ہال جبریل“ میں شاعر نے یہ منظر بیان کیا ہے کہ جب آدم بہشت سے نکلے

گئے تو روح ارضی نے ان کا استقبال کیا اور انھیں یقیں دلایا کہ تیرے قبضے میں سب کچھ ہے۔
زمانہ تیرے رخ زیبا کا آئینہ ہے جس میں تو اپنی ادائیں دیکھ سکتا ہے۔

ہیں تیرے تصرف میں یہ بادل یہ گھٹائیں
یہ گنبد افلاک یہ خاموش فضا تیں
یہ کوہ یہ صحرا یہ سمندر یہ ہوائیں
تھیں پیش نظر کل تو فرشتوں کی ادائیں
آئینہ ایام میں آج اپنی ادا دیکھ

سمجھ گا زمانہ تیری آنکھوں کے اشارے
دیکھیں گے تجھے دور سے گردوں کے تارے
ناپید ترے بحر تغیل کے کنارے
پہنچیں گے فلک تک تری آہوں کے شرارے
تعمیر خودی کو اثر آہ رسا دیکھ

”ہاں جبریل“ میں جبریل اور ابلیس کا مکالمہ نہایت دلچسپ ہے۔ جبریل اپنے
ہمدردیہ سینہ سے دریافت کرتے ہیں کہ ذرا کچھ جہان رنگ و بو کا حال ہیں تو بتاؤ۔ شیطان
جواب دیتا ہے کہ جہان عبارت ہے سوز و ساز و درد و وجہ سے۔ پھر جبریل بھولے پن سے پوچھتے
ہیں کہ کیا اس کا امکان نہیں کہ تو پھر ذات باری میں قرب حاصل کر لے۔ اگر تو اپنے افعال سے
باز آجائے تو ممکن ہے پھر تجھ کو تیرا ہر نام مرتبہ مل جائے۔ یہ سن کر شیطان نے جواب دیا کہ
میں اب افلاک پر آکر کیا کروں گا۔ وہاں میرا دل نہیں لگے گا۔ وہاں کی خوشی اور سکون میرے
لیے اجیرن ہو جائیں گے۔ افلاک پر جہان رنگ و بو کی سی ہماہمی اور شور و شہ کہاں؟
جب جبریل نے یہ باتیں سنیں تو بولے کہ انکار تیری سرشت معلوم ہوتی ہے۔ اس کی وجہ
سے تو نے فرشتوں کی بے عزتی کرائی۔ چشم برداں میں اب ان کی خاک آبرو رہی۔ اس پر

شیطان نے جواب دیا کہ میری جرأت رندانہ سے کائنات میں ذوق نمود پیدا ہوا۔ تیر کیا ہو، تو تو فقط ساحل پر کھڑا تماشا دیکھ کر اتا ہو۔ تو خیر و شر کی جنگ کو دور سے دیکھتا ہو اور میں اس میں شریک ہو کر طوفانوں کے طمانچے کھاتا ہوں۔ میری بدولت آدم کے قصے میں رنگینی پیدا ہوئی ورنہ وہ بڑا ہی خشک اور بے لطف قصہ تھا۔

ہی مری جرأت سے مشت خاک میں ذوق نمود
میرے قفنے جامہ عقل و خرد کا تار و پلو
دیکھتا ہو تو فقط ساحل سے رزم خیر و شر
کون طوفان کے طمانچے کھاتا ہو میں کہ تو؟
خضر بھی بے دست و پا الیاس بھی بے دست و پا
میرے طوفان یم یم دریا بہ دریا جو بہ جو
گر کبھی خلوت میسر ہو تو پوچھ اللہ سے
قصہ آدم کو رنگیں کر گیس کس کا ہو

انسان جو شیطان کے کہنے میں آکر گناہ کا مرتکب ہوتا ہو دراصل ہمدردی کا ستھی ہو۔ وہ بعض اوقات گناہ کے منہ میں کشاں کشاں اپنی جبلت اور تقدیر سے مجبور ہو کر چلا جاتا ہو۔ گناہ ایسی دل کش شکل میں گناہ گار کے سامنے آتا ہو کہ وہ باوجود اپنے ضبط کے اس کی طرف کھینچا چلا جاتا ہو۔ انسانی زندگی کا یہ بھی ایک المیہ ہو۔ شخصیت کی اندرونی کشش جبر و اختیار کے بھٹور میں اس طرح پھنس جاتی ہو کہ اس سے آدمی کے لیے نکلنا دشوار ہو جاتا ہو۔ اقبال کو گناہ سے نفرت ہو اس لیے کہ اس سے ہر شر کی طرح شخصیت اور خودی ضعیف ہوتی ہو لیکن گناہ گار سے وہ نفرت نہیں کرتا بلکہ ہمدردی کرتا ہو۔ فطرت انسانی کے رمز شناس کی حیثیت سے اس پر یہ پوشیدہ نہیں کہ بعض اوقات انسان کو تقدیر کے آگے ہار مانتی پڑتی ہو۔ اگرچہ اس کی تعلیم یہ ہو کہ شخصیت کا نشو و نما تقدیر تک کو بدل سکتا ہو۔

"جادید نامہ" میں اقبال نے "فلک قمر کی سیر کا حال لکھا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ جب وہ وادی طو اسین میں پہنچا تو وہاں گوتم بدھ سے ملاقات ہوئی۔ گوتم نے اپنا فلسفیانہ تصور حیات شاعر پر اس طرح واضح کیا:-

ہر چہ از محکم و پایندہ شناسی گزرد
کوہ و صحرا درو بحر کراں چیزے نیست
از خود اندیش و ازین بادیہ ترساں مگرد

کہ تو ہستی و وجود دو جہاں چیزے نیست
ذرا آگے بڑھا تو شاعر کی ملاقات ایک زن رقا صہ سے ہوئی جس نے گوتم کے ہاتھ پر توبہ کی تھی۔ اس کے لہجے سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ وہ فلک قمر کی شمشیر اور سکون سے تنگ آگئی ہے۔ شاعر اب فوراً گوتم کے سنجیدہ لہجے کو بدل دیتا ہے اور نہایت شگفتہ بحر میں رقا صہ کا حال دل لکھتا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ہر لفظ حرکت اور رقص کی حالت میں ہے۔ رقا صہ یوں گویا ہوتی ہے:-

فرصت کشمکش مدہ این دل بقرار را
یک دو شکن زیادہ کن گیسوئے تابدار را
از تو درون سینہ ام برق تجلی کہ من
بامہ دمہر دادہ ام تلخی انتظار را
ذوق حضور در جہاں رسم شمع گری نہاد
عشق فریب می دہد جان امیدوار را

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس کے دل میں بھولی بسری یادیں چٹکیاں لے رہی ہیں۔ اقبال نے رمزیت کا کمال ان اشعار میں ظاہر کیا ہے۔ یہ رقا صہ دراصل زندگی کی حرکت اور ہم آہنگی کا پیکر مجسم ہے۔ فلک قمر کے دائمی سکون سے اس کا دل اچھاٹ ہو گیا اور اس کی فطرت سوز و شوش

کی مقتضی ہو جس کا وہاں کوئی سامان نہیں۔ شاعر کی نکتہ رس آنکھ اس کے لطیف جذبات و کیفیات تک پہنچ جاتی اور اپنے موضوع کے تاثر انگیز پہلو کو نہایت خوبصورتی سے اجاگر کر دیتی ہے۔ رقصہ کہتی ہے۔

تا بفرارِ خاطرے نغمہ تادہ زخم

باز بہ مرغزار دہ طائر مرغزار را

طبع بلند دادہ بند ز پائے من کشائے

تا بہ پلاس تو دہم خلعت شہریار را

تیشہ اگر ہنگ زوایں چہ مقام گفتگو است

عشق بدوش می کشد ایں ہمہ کو ہمار را

اگر فرہاد نے شیریں کی خاطر تیشہ سے پہاڑیں نہر کھودنی چاہی تو یہ کون سی تعجب کی بات ہے۔ رقصہ کہتی ہے کہ عشق میں تو وہ قوت ہے کہ تیشہ چلائے کی ضرورت ہی نہ پڑے اور آدمی ایسے کوہساروں کو اپنے دوش پر اٹھائے پھرے + تعجب اس پر ہے کہ جب بغیر تیشہ کے بھی وہ اپنا مقصد حاصل کر سکتا تھا تو پھر اس نے تیشہ کیوں اٹھایا۔ اس نظم کا ہر شعر موسیقی میں رچا ہوا اور رقص کے لیے موزوں ہے۔ نہ صرف رقص بلکہ ڈرت کے لیے بھی یہ اشعار نہایت خوبی سے استعمال

+ غالب کہتا ہے کہ فراد کو جان دینے کے لیے تیشہ کی ضرورت پڑی یہ اس سبب سے تھا کہ وہ "سرگشتہ خار رسوم" تھا ورنہ عام طریقے سے مرے سے اجتناب کرتا۔

تیشہ بغیر مرے کا کوہ کن اسد سرگشتہ خار رسوم و قیود تھا
پھر دوسری جگہ اپنی طبیعت کی ندرت اور طغی کو اس طرح بیان کرتا ہے کہ یہ قعد تو ہر ایک نے سنا ہو گا کہ حضرت ابراہیم آگ میں نہیں جلے لیکن شاید یہ سن کر کہ لوگوں کو تعجب ہو کہ میں بغیر شعلہ و شرر کے بھی جل سکتا ہوں۔

شنیدہ کہ باتش سوخت ابراہیم بہ بین کہ بے شرر و شعلہ می تو اغم سوخت
حضرت ابراہیم کے متعلق تو تم نے سنا ہو گا لیکن میری حالت تم اپنی آنکھوں سے دیکھ سکتے ہو شنیدہ اور بہ بین کا تقابل کتنا دل پذیر ہو۔

کیے جاسکتے ہیں۔ بلاغت کلام کے ایسے نوے دوسرے شعرا کے ہاں شکل ہی سے دستیاب ہوں گے۔ ”بند ز پائے من کشائے“ کا طعنے دار قاصد کی زبانی کس قدر حسرتوں اور آرزوؤں کو اپنے اندر پنہاں رکھتا ہو۔ لطف یہ ہو کہ شاعر کے ہاتھ سے حقیقت کا دامن کہیں نہیں چھوٹتا اگرچہ وہ رمز و ایما کی زبان سے سب کچھ کہتا ہو۔

اقبال نے ”پیام شرق“ میں ایک اور نہایت دل چسپ رومانی موضوع پر طبع آزمائی کی ہے۔ اس نے ”سور اور شاعر“ کے عنوان سے ایک نظم، الماؤمی شاعر گونے کی اسی موضوع کی نظم کے جواب میں لکھی ہے۔ اتفاق سے کہیں کوئی شاعر بھولا بھٹکا جنت میں پہنچ گیا۔ وہ اپنے خیالات میں ایسا محو تھا کہ جنت کی دل کشی کی طرف اس نے کوئی توجہ نہ کی۔ سور اس سے کہتی ہے کہ تو عجیب و غریب مخلوق ہو کہ نہ تجھے شراب کا شوق ہو، نہ میری طرف نظر اٹھا کر دیکھتا ہو۔ تو راہ و رسم آشنائی سے بالکل بیگانہ معلوم ہوتا ہو۔ بس تجھے یہ آتا ہو کہ اپنے سوز آرزو سے خیالی دنیا کا ایک طلسم پیدا کرے۔ اس پر شاعر کہتا ہے کہ میرا دل جنت میں نہیں لگتا۔ آرزو کی کک مجھے کہیں چین سے نہیں بیٹھنے دیتی۔ جب میں کسی خوب کو دیکھا ہوں تو بجائے اس کے کہ اس کے حسن سے لذت اندوز ہوں، میرے دل میں فوراً یہ خواہش پیدا ہو جاتی ہے کہ کاش کہ اس سے بھی زیادہ خوب کو دیکھا ہوتا۔ جنت تو بڑی بے لطف جگہ ہے۔ یہاں نہ نوائے درد مند سنا می دیتی ہے نہ یہاں غم ہو اور نہ غم گسار، یہاں ہر کوئی مطمئن نظر آتا ہے، کسی کے دل میں داغِ تمنا نہیں۔ سور شاعر کو اس طرح خطاب کرتی ہے:-

نہ بہ بادہ میل داری نہ بمن نظر کشائی

عجب ایں کہ تو نہ دانی رہ و رسم آشنائی

نوائے آفریدی چہ جہاں دل کشائے

کہ ارم بچشم آید چو طلسم سیبائی

شاہراس کا اس طرح جواب دیتا ہوں۔
 چہ کنم کہ فطرت من بہ مقام درساؤد
 دل ناصبور دارم چو صبا بہ لالہ زارے
 چو نظر قرار گیرد بہ نگار خوب روئے
 تپد آں زماں دل من پے خوب تر نگارے
 ز شرر تارہ جویم ز تارہ آفتابے
 سرمنزلے ندارم کہ بمیرم از قرارے
 چو زبادہ بہارے قدحے کشیدہ خیزم
 عزلے دگر سرایم بہ ہوائے نو بہارے
 طلبم نہایت آں کہ نہایتے ندارد
 بہ نگاہ ناشکیبے بہ دل امیدوارے
 دل عاشقان بمیرد بہ بہشت جادو دارے

نہ نوائے درد مندے نہ غمے نہ غمگسارے

۱۶۱ اسی مضمون کو غالب نے اپنی شہنوی "ابر گہر بار" میں بیان کیا ہے۔ وہ بہشت کا منظر یوں پیش کرتا ہے:-
 در اں پاک میخانہ بے خروش
 چہ گنجائش شورش نائے دوش
 سہ سستی ابر باران کجا
 خزاں چوں نباشد بہاراں کجا
 اگر حور و دل خیالش کہ چہ
 غم ہجر و ذوق وصالش کہ چہ
 چہ منت نہد ناٹاں سا نگار
 چہ لذت دہد وصل بے انتظار
 گرمزد دم بوسہ آیش کجا
 فریہد بسوگند ویش کجا
 برد حکم و بود لیش تلخ گوے
 دہد کام و نبود دلش کام جوے
 نظر بازی و ذوق دیدار کو
 ہر دوس روزن بدیوار کو
 نہ چشم آرد و سند در لالہ
 نہ دل تشنہ ماہ پر کالہ
 بہ بند امید استواری فرست
 بہ غالب خط و ستکاری فرست

بقیہ مضمون بر صفحہ ۱۶۲

اس نظم میں شاعر نے یہ خیال پیش کیا ہے کہ اصل خیر وہ ہے جو انسان کو اپنی جبلت کے رجحانات پر قابو پانے اور انہیں ضبط و نظم کا پابند کرنے سے حاصل ہوتا ہو۔ یہ قدر حیات انسانی نسبی و جہد کی محتاج ہے۔ زندگی کی حقیقی ہم آہنگی وہ ہے جو انسان نے اپنی اوج سے پیدا کی ہو۔ انسانی نفسیت کا طرہ امتیاز یہ ہے کہ وہ موجود سے غیر مطمئن رہتا ہے اور غیر موجود کی تسلیت چاہتا ہے تاکہ اپنے خواب کو قوت اور تعین عطا کرے۔ انسانی طبیعت خارجی لزوم و جبر کے خلاف بغاوت کرتی ہے۔ پیہم تخلیق کے سبب سے اس کو سکون و قرار کبھی نصیب نہیں ہو سکتا یہ حالت انسان کو اس لیے پسند ہے کہ اس طرح وہ اپنی ذات کی قوت کا احساس کرتا اور اس کی تکمیل کرتا ہے۔ جوں ہی اس کی ایک خواہش پوری ہوتی ہے تو کسی دوسری خواہش کا کاٹا اس کے دل میں جھپٹا شروع ہو جاتا ہے انسان کی یہ تخلیقی جہد و جہد بعض اوقات اس کی شخصیت پر ایسی چھا جاتی ہے کہ وہ کرتا پہلے اور سوچتا بعد میں ہے۔ خیال اس کے عمل میں ایسا جذب

بقیہ مضمون صفحہ ۱۶۱

اور وہیں متحد ہوگے اس مضمون کو اس طرح ادا کیا ہے۔

ساتش گریں زانہ اس قدر جس باغ رضواں ہیں

وہ اک گل دستہ ہے ہم بے خودوں کے طاق نسیان کا

سننے ہیں جو بہشت کی تعریف سب درست لیکن خدا کرے وہ تری جلوہ گاہ ہو

ہم کو معلوم ہے جنت کی حقیقت لیکن دل کے پہلائے کو غالب یہ خیال اچھا ہے

جس میں لاکھوں برس کی حوریں ہوں ایسی جنت کو کیا کرے کوئی

غالب اپنے ایک خط میں جو مرزا سائیم علی بیگ 'مہر' کے نام پر لکھتے ہیں۔

"میں جب بہشت کا تصور کرتا ہوں اور سوچتا ہوں کہ اگر مغفرت ہوگئی اور ایک قصر ملا اور ایک حور ملی۔

اقامت جاودانی ہو۔ اسی ایک ٹیک بخت کے ساتھ زندگی ہو۔ اس تصور سے جی گھبراتا ہوں اور کلیہ منہ کو آتا ہے۔

ہرگز وہ اجیرن ہو جائے گی۔ طبیعت کیوں نہ گھبرائے گی، وہی زمردیں کا رخ، وہی طوبی کی ایک شاخ، چشم بدود

وہی ایک حور بھائی ہوش میں آؤ کہیں اور دل لگاؤ۔"

ہو جاتا ہے جیسے خشک مٹی پانی کو جذب کر لیتی ہے۔ خیر وہی ہے جسے خود انسان نے تخلیق کیا ہو نہ کہ کسی دوسرے نے اس پر عاید کیا ہو۔ فرشتہ یا حور جو نیکی اور پاک دامن کی بیکریں اس لیے نیک ہیں کہ وہ بد ہو ہی نہیں سکتے۔ اسی لیے شاعر کی نظر میں ان کی زندگی بے کیف اور بے رنگ ہے۔ اگر سمندر میں طوفان نہ ہو تو اور باد مخالف سے بادبانوں کے پھٹنے اور پتھاروں کے ٹوٹنے کا اندیشہ نہ رہے تو ہم جو لوگوں کے لیے اس میں کوئی دلی کشش باقی نہ رہے گی۔ شاعر اپنی ایمانی قوت کا سارا زور اس حقیقت کو بے نقاب کرے میں صرف کرتا ہے کہ زندگی کے سکون و ہم آہنگی کی قدر اسی وقت ہو سکتی ہے جب اس کی ہنگامہ زائیاں بدستور موجود رہیں۔ شیطان اور حور کے خیالی پیکروں کے ذریعے شاعر زندگی کی دائمی شوریدگی اور دائمی سکونی کیفیت کی تصویر ہمارے سامنے پیش کر دیتا ہے۔ فرشتہ اور حور کی زندگی کی بے کیفی اس سبب سے ہے کہ وہ احساس خودی کی لذت سے نا آشنا ہیں اور شیطان کی کوتاہی یہ ہے کہ وہ اپنی خودی کو نظم و آئین کا پابند نہ کر سکا۔ انسان کو یہ شرف حاصل ہے کہ وہ اقدار حیات کو اپنی شخصیت میں ضم کرے اور انھیں نظم و ضبط کا پابند کرے۔ اس کی زندگی خود اس کی تخلیق ہوتی ہے۔

رومانی موضوع جو رمز و کنایہ کے ذریعہ بیان ہوں اکثر پھٹ کٹے ہوئے ادراثر آفریں ہوتے ہیں۔ لیکن اقبال فنی ضبط کے ساتھ ایسی ایمانی کیفیت پیدا کرتا ہے جو مبالغہ سے عاری ہوتی ہے۔ اس کو جو کچھ کہتا ہے وہ سب ایک دم سے نہیں کہتا بلکہ تصور کی طرح کشش کے ہلکے سے خط کے ذریعے ایک جہان معنی پیدا کر دیتا ہے۔

”بال جبریل“ میں عبدالرحمن اول کے سہر زمین اندلس میں پہلا کھجور کا درخت بولنے پر جو نظم ہے وہ اقبال کے آرٹ کا نہایت اعلیٰ نمونہ پیش کرتی ہے۔ ایک کھجور کے درخت میں شاعر تاریخ و روایات کے آب و رنگ سے کمال بینی کی تصویر دیکھتا ہے۔ اس نظم کو پڑھ کر انسان کے دل میں سچا وہ سب حالات گزر جاتے ہیں جو فاتح عربوں کے ذوق عمل کے

آئینہ دار تھے۔ جس طرح وہ اندلس کی سرزمین میں اپنے تئیں اجنبی محسوس کرتے تھے اسی طرح کھجور کا درخت بھی اس سرزمین کی آب و ہوا سے نا آشنا تھا۔ کھجور کے درخت کو دیکھ کر ایک عرب کے دل پر جو کیفیت طاری ہوتی ہو شاید ہم لوگ اس سے ناواقف ہوں۔ عرب کا تخیل انھیں سخت انوں میں پرورش پاتا اور اپنے ریگستان کی وسعت کی طرح پھیلتا اور بڑھتا ہے۔ یہ نظم ”تاریخ المقری“ سے ماخوذ ہے۔ جس طرح اس کا مضمون سادہ اور دل کش ہے اسی طرح اس کی بحر اور زبان بھی سادہ اور دل نشین ہے۔ عبدالرحمن اول کھجور کے درخت کو اس طرح مخاطب کرتا ہے:-

میری آنکھوں کا نور ہے تو میرے دل کا سرور ہے تو
اپنی وادی سے دور ہوں میں میرے لیے نخل طور ہے تو
مغرب کی ہوائ نے تجھ کو پالا صحرائے عرب کی حور ہے تو
غربت کی ہوا میں بارور ہو ساقی تیرا خمِ محمد ہو

شاعر نے یہ خیال پیش کیا ہے کہ عرب فاتح اندلس میں اپنے تئیں اجنبی محسوس کرتے تھے۔ لیکن اس کا یہ بھی عقیدہ ہے کہ انسان اپنے عمل کی بے پناہ زد سے ہر احوال پر قابو پاسکتا ہے اور ہر کہیں بس سکتا ہے وہ کسی ایک سرزمین سے وابستہ نہیں۔ انسان کی فضیلت خاک کی بدولت نہیں بلکہ اس کے سوز و دروں کی زمین منت ہے۔ چنانچہ کہتا ہے:-

ہمت کو شادری مبارک پیدا نہیں بحر کا کنارہ
ہر سوز و دروں سے زندگانی اٹھتا نہیں خاک سے شمرارہ
مومن کے جہاں کی حد نہیں ہر مومن کا مقام ہر کہیں ہے

اقبال نے اپنی نظم ”نغمہ ساربان جاز میں ایمانی اور اشارتی کیفیت سے عجیب و غریب طلسم پیدا کیا ہے۔ بحر و وزن اور تشبیہوں کی ندرت سے اثر آفرینی کا کمال ظاہر کیا ہے۔ ایک بدو کے لیے اس کا اونٹ سب کچھ ہے۔ وہی اس کی پونجی ہے، وہی اس کی روزی

کاسہارا اور لقی و دق ریگیتوں میں اس کا رفیق و غمگسار ہوتا ہے۔ اس کو اپنے جائزہ کے ساتھ ایک طرح کا جذباتی تعلق پیدا ہو جاتا ہے۔ جس طرح حدی خواں اپنے نغمے سے اپنی کلفتوں کو بھلاتا اور ہم سفر کی ہمت افزائی کرتا ہے اسی طرح شاعر کے نغمے کا زیر و بم زندگی کے قافلہ کے لیے بانگ درا کی حیثیت رکھتا ہے۔ اونٹ کے لیے بدو کی زبان سے آہوئے تاتار، دولت بیدار، شاہد رعنا، روکش حور، دختر صحرا اور کشتی بے بادیاں کی تشبیہیں کس قدر بلیغ اور باکیف ہیں۔ چند بند ملاحظہ ہوں:-

ناقہ، سیار من، آہوئے تاتار من
درہم و دینار من، اندک و بیار من
دولت بیدار من
تیز ترک گام زن منزل مادور نیست

دل کش و زیباستی، شاہد رعناستی
روکش حوراستی، غیرت لیلاستی
دختر صحراستی
تیز ترک گام زن منزل مادور نیست

نغمہ من دل کشائے زیر و بمش جانفرائے
قافلہ ہارادرائے، فتنہ و بافتنہ زائے
ای بر خرم چہرہ سائے
تیز ترک گام زن منزل مادور نیست

اقبال کی نظموں میں اس کی نظم مسجد قرطبہ، جدید اردو ادب کا شاہکار ہے۔ اس میں شاعر نے ایمائی اثر آفرینی سے ایک ظلم سا پیدا کر دیا ہے۔ اس میں آرٹ، تاریخ اور فلسفہ ایسے خوش اسلوبی سے سموئے گئے ہیں کہ انسانی ذہن لطف اندوز ہوتا اور داد دیتا ہے۔ وہ تفصیل سے ہسپانیہ کی اسلامی عہد کی تاریخ نہیں بیان کرتا۔ وہ صرف چند اشارے کرتا ہے۔ یہ چند اشارے خیمہ تاریخوں پر بھاری ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ زمانے کی چیرہ دستی کے ہاتھوں کائنات کی کوئی چیز محفوظ نہیں، نہ سلطنت، نہ ہنر اور نہ شخصیت۔ دنیا کی ہر چیز بے ثبات اور ناپائدار ہے۔ سات سو سال قبل اندلس کی حالت کچھ اور تھی اور آج کچھ اور ہے۔

سلسلہ روز و شب نقش گر حادثات
سلسلہ روز و شب اصل حیات و ممات
سلسلہ روز و شب تار حریر دو رنگ
جس سے بنائی ہو ذات اپنی قیام صفات
تیرے شب و روز کی اور حقیقت ہو کیا
ایک زمانے کی روح میں نہ دن ہو نہ رات
آنی و فانی تمام مجرہ ہائے ہنر
کار جہاں بے ثبات کار جہاں بے ثبات
اول و آخر فنا باطن و ظاہر فنا
نقش کہن ہو کہ نو منزل آخر فنا

لیکن اقبال اپنے نغمے کو اس مایوسی کی لے پر نہیں ختم کرتا۔ کائنات کی ناپائداری میں ایک عنصر ایسا ہو جو کبھی فنا نہیں ہوتا۔ وہ عنصر عشق ہے۔ اس کے مظاہر ہمیشہ زندہ رہتے ہیں۔ زمانہ میل ہو اور عشق اس سے بڑھ کر قوی میل ہے۔ وہ زمانے کو اپنے میں جذب کر لیتا ہے۔ ہسپانیہ میں آج مسلمان نہیں لیکن ان کی تہذیب کی روح مسجد قرطبہ کی نگلیں

موجود ہو۔ ممکن ہو آگے چل کر مسجد قرطبہ بھی نہ رہے لیکن اسلامی روح زندہ رہے گی اس لیے کہ اس کی ساخت عشق کے خمیر سے ہوئی ہو۔

ہر لگر اس نقش میں رنگ ثبات دوام
جس کو کیا ہو کسی مرد خدا نے تمام
مرد خدا کا عمل عشق سے صاحب فرغ
عشق ہو اصل حیات موت ہو اس پر حرام
تندوبک سیر ہو گرچہ زمانے کی رو
عشق خود اک سیل ہو سیل کو لیتا ہو تمام
عشق کی تقویم میں عصر رواں کے سوا
اور زمانے بھی ہیں جن کا نہیں کوئی نام
عشق کے مضراب سے نغمہ تار حیات
عشق سے نور حیات عشق سے نار حیات

مسجد قرطبہ ایک جلیل القدر قوم کی جفاکشی، جاں بازی، ہم جوشی اور بلند خیالی کی زندہ تصویر ہو۔ سنگ و خشت کے ذریعے کسی نے اپنے سوز دل کو ظاہر کیا ہو۔

تجھ سے ہوا آشکار بندہ مومن کا راز

اس کے دنوں کی تپش اس کی شبوں کا گداز

اس کا مقام بلند اس کا خیال عظیم

اس کا سرور، اس کا شوق، اس کا نیاز اس کا ناز

تیرا جلال و جمال مرد خدا کی دلیل

وہ بھی جلیل و جلیل تو بھی جلیل و جمیل

یہاں تک ذکر کر کے شاعر بطور گریز یورپ کے مختلف انقلابوں کا حال بیان کرتا

ہو۔ جرمن کی تحریک اصلاح مذہبی اور فرانسیسی انقلاب نے اہل مغرب کی زندگی کی کاپاپٹ دی۔ یہ انقلابات زمانہ کا ایک ادنیٰ کرشمہ ہیں۔ شاعر یہ باتیں کرتا جاتا ہے لیکن یہ محض اوپری باتیں ہیں۔ اس کے دل کی تڑپیں اصل بات اور ہی ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ جس طرح ہسپانیہ آج وہ نہیں ہے جو سات صدی قبل تھا اور جس طرح یورپ کے دوسرے ملکوں کی زندگی آج وہ نہیں ہے جو چند صدیوں قبل تھی اسی طرح اس پر تعجب نہ کرنا چاہیے اگر وہ قوم جس نے ”مسجد قرطبہ“ بنائی تھی پھر سوتے سے جاگ اٹھے اور باوجود اپنی کہن سالگی کے لذتِ تنجدِ دید سے پھر جوان ہو جائے۔ وہ اس ضمن میں اٹلی کی مثال پیش کرتا ہے اور اس سے اپنے حبِ دل خواہ نتیجہ اخذ کرتا ہے۔ اگر ایسا ہوا اور ضرور ہوگا، تو دنیا پھر ایک زبردست انقلاب دیکھے گی جس کے سلسلے پچھلے سب انقلاب ماند پڑ جائیں گے۔ وہ کہتا ہے:-

روحِ مسلمان میں ہے آج وہی اضطراب

راہِ خدائی ہے یہ کہ نہیں سکتی زباں

دیکھیے اس بحر کی تر سے اچھلتا ہے کیا

گنبدِ نیلوفرِ رنگ بدلتا ہے کیا

”مسجد قرطبہ“ دریائے کبیر کے کنارے واقع ہے۔ شاعر اس دریا کے کنارے

ایک خواب دیکھتا ہے۔ اس خواب کی تعبیر وہ صاف صاف نہیں بیان کرتا اس لیے کہ وہ جانتا ہے کہ اگر وہ صاف صاف کہے گا تو لوگ اسے مجذوب کی بڑبھیں گے۔

خصوصاً اہل مغرب جو عقل کے پرستار اور ٹھنڈی مٹی کے ہیں ان مجذوبانہ باتوں کو سن کر پریشان ہو جائیں گے۔ وہ دن دور نہیں جب دوسرے بھی اُسے دیکھ

لیں گے۔ پردہ تقدیر میں جو نیا عالم مضمحل ہے اس کی سحر صرف اب تک شاعر کی آنکھوں

میں بے حجاب ہوتی ہے۔ اس جذب و کیف کے عالم میں شاعر خواب دیکھتا ہے وہ حقیقت

ہے اور اس حقیقت پر اس کو پورا ایمان ہے۔ وہ کہتا ہے:-

اب رواں کبیر! تیرے کنارے کوئی
 دیکھ رہا ہے کسی اور زمانے کا خواب
 عالم نوہوا بھی پردہ تقدیر میں
 میری نگاہوں میں ہے اس کی سحر بے حجاب
 پردہ اٹھا دوں اگر چہرہ افکار سے
 لاندے کے گافرنگ میری نواؤں کی تاب
 جس میں نہ ہو انقلاب سوت ہے وہ زندگی
 روح اعم کی حیات کشکش انقلاب

جب انقلاب آئین دہرای تو ممکن ہے کبھی ہماری بھی قسمت جائے!
 اب آئیے اقبال کے کلام کو فنی حیثیت سے ذرا دیکھیں۔ اس کے محاسن کلام پر
 تبصرہ کرتے وقت معانی اور الفاظ دونوں کے جوہر بلاغت ہمارے پیش نظر رہنے چاہیے۔
 اقبال نہایت خوبی سے تجریدی تصورات کو جاندار شکل میں پیش کر دیتا ہے۔ اس
 کے افکار و تصورات محسوس استعاروں کی شکل اختیار کر لیتے ہیں۔ زوالِ حسن کے متعلق
 بہت سے شعرا نے اظہار خیال کیا ہے۔ لیکن اقبال اپنی نظم ”حقیقتِ حسن“ میں اس ابدی
 جوہر کا یثبات کو کس ندرت کے ساتھ بے نقاب کرتا ہے۔ یہ نظم محاسنِ لفظی و معانی کے اعتبار
 سے اس کی مکمل نظموں میں شمار ہونے کے لائق ہے۔ وہ کہتا ہے:-

خدا سے حسن نے اک روز یہ سوال کیا
 جہاں میں کیوں نہ مجھے تو نے لازوال کیا
 ملا جواب کہ تصویرِ خانہ ہے دنیا
 شبِ درازِ عدم کا فسانہ ہے دنیا

ہوئی ہر رنگ تغیر سے جب نمود اس کی
 وہی حسین ہر حقیقت زوال ہر جس کی
 کہیں قریب تھا یہ گفتگو قرآن سنی
 فلک پہ عام ہوئی اختر سحر نے سنی
 سحر نے تارے سے سن کر سنا ہی شبنم کو
 فلک کی بات بتادی زمیں کے محرم کو
 بھرا آئے پھول کے آنسو پیام شبنم سے
 کلی کا ننھا سا دل خون ہو گیا غم سے
 چمن سے روتا ہوا موسم بہار گیا
 شباب سیر کو آیا تھا سو گوار گیا

کس قدر بلیغ مصرع ہے ”شباب سیر کو آیا تھا سو گوار گیا“ اس نظم میں شاعر نے
 جس حقیقت حیات کی طرف اشارہ کیا ہے وہ یہ ہے کہ زندگی تغیر اور تبدیلی کا نام ہے۔ جن شباب
 بھی تغیر سے مستثنیٰ نہیں ہیں۔ زمانہ ان کا خالق ہے اور وہی انھیں آمادہ زوال کرتا ہے۔

اقبال کو ادبی مصوری میں کمال حاصل ہے۔ وہ بے جان اشیاء کو اس طرح محسوس
 شکل میں پیش کرتا ہے کہ گویا وہ ذی روح ہیں۔ ستاروں کی زبانی وہ ان سب باتوں کو کہلاتا دیتا
 ہے جو خود اسے کہتی ہیں۔ اس کی نظم ”ہزم انجم“ ملاحظہ ہو۔

سورج نے جاتے جاتے شام سے قبا کو طشت افق سے لے کر لالے کے پھول تارے
 پہنایا شفق نے سونے کا سارا زیور قدرت نے اپنے گہنے چاندی کے سب تارے
 محل میں خاموشی کے لیلائے ظلمت آئی چمکے عروس شب کے موتی وہ پیاسے پیارے
 وہ دور رہنے والے ہنگامہ جہاں سے کہتا ہے جن کو انسان اپنی زباں میں تارے
 جب انجمن فلک رونق پر تھی تو عرش بریں سے ایک صدا آئی :-

اس شب کے پاسبانوں! آسمان کے تاروں
 تابندہ قوم ساری گردوں نشیں تمھاری
 آئینے قسمتوں کے تم کو یہ جانتے ہیں
 شاید سنیں صدائیں اہل زین تمھاری
 پھر شاعر قوموں کے عروج و زوال کے متعلق اشاروں اشاروں میں تاروں
 کی زبانی کہتا ہے:-

یہ کاروان ہستی ہر تیز گام ایسا
 قوئیں کچل گئی ہیں جس کی رواروی میں
 اک عمر میں نہ سمجھے اس کو زمین والے
 جو بات پاگئے ہم تھوڑی سی زندگی میں
 ہیں جذب باہمی سے قائم نظام سارے
 پوشیدہ ہو یہ نکتہ تاروں کی زندگی میں
 سورج کا شام کو جو یہ لباس زیب تن کیے ہوئے ہے، طشت افق سے لے کر اگلے
 کے پھول مارنا اور عروس قدرت کا چاندی کا گہنا پانا اُتار کر سونے کا زیور پہنا کس قدر بلیغ
 اور لطیف تشبیہیں ہیں جن کی ندرت اور طرفگی پر ذوق ادبی وجد کرتا ہے۔
 شاعرانہ معنوی کے نہایت عمدہ نمونے اقبال کے کلام میں ملتے ہیں۔
 اپنی ایک نظم ”ایک آرزو“ میں شاعر دنیا کے شور و شر سے علیحدگی اور پرسکون زندگی
 کی خواہش ظاہر کرتا ہے۔ وہ چاہتا ہے کہ کسی دامن کوہ میں چھوٹا سا جھونپڑا ہو جہاں وہ سب سے
 الگ تھلگ اپنے خیالوں کی دنیا میں مست زندگی بسر کرے۔ یہاں کا منظر وہ اس طرح بیان کرتا ہے:-
 صف باندھے دونوں جانب بوٹے ہرے ہرے ہوں
 ندی کا صاف پانی تصویرے رہا ہو

ہو دل فریب ایسا کہار کا نظارہ
پانی بھی موج بن کر اٹھ اٹھ کے دیکھتا ہو
پانی کو چھو رہی ہو جھک جھک کے گل کی ٹہنی
جیسے حسین کوئی آئینہ دیکھتا ہو
یہ کہنا کہ نظارہ فطرت ایسا دل کش تھا کہ دریا کا پانی بھی اٹھ اٹھ کر اس کا نظارہ کر
رہا تھا کس قدر اچھوتا خیال ہے۔ شاعر نے نہایت لطیف انداز میں ایک واقعہ کی توجیہ
ایسے سبب سے کی ہے جو حقیقت میں اس کا سبب نہیں ہے۔ اس نے صنعت حسن تعلیل کو
کس خوبی اور بے تکلفی سے استعمال کیا ہے۔ صنعت سے اس وقت کلام میں ندرت اور اثر
پیدا ہوتا ہے جب سامع کو یہ گمان نہ ہو کہ شاعر نے صنعت کی خاطر شعر لکھا ہے۔
اقبال کو منظر کشی میں کمال حاصل ہے۔ وہ لفظوں کے طلسم سے فطرت کی تصویر کھینچ
دیتا ہے۔ اس نے اپنی نظم ”کشمیر“ میں سحر نگاری سے ایسا سا باندھا ہے کہ حقیقت آنکھوں
کے سامنے پھر جاتی ہے۔ پھر مضمون کی مناسبت سے بحر اور وزن کی شگفتگی کا پورا خیال رکھا
گیا ہے:-

رخت بہ کاشمرکت کوہ و تل و دمن نگر
سبزہ جہاں جہاں بہ ہیں لالہ چمن چمن نگر
باد بہار موج موج مرغ بہار فوج فوج
صلصل و سار زورج زورج بر سر نارون نگر
لالہ زخاک برد مید موج بآ بھو تپید
خاک شرر شرر بہ ہیں آب شکن شکن نگر
زخمہ بہ تار ساز زن بادہ بہ سا نگین بریز
قافلہ بہار را انجن انجن نگر

سفر افغانستان کے دوران میں قندھار کی تعریف میں جو اشعار لکھے ہیں ان کی زمین اور بحر اس پہاڑی علاقے کی متانت اور سنجیدگی کی آئینہ دار ہے۔ شاعر کہتا ہے:-

رنگ ہا بوا ہوا ہا آب ہا آب ہا تا بندہ چوں سیما ہا

لاکہ ہا در خلوت کہسار ہا نار ہا بیخ بستہ اندر نار ہا

وہ کی صوت سے شاعر نے شگفتگی کے بجائے سنجیدگی کو نایا کیا ہے، بلکہ یہ کہنا درست ہوگا کہ اس صوتی کیفیت میں ایک قسم کی ہیبت کا اظہار ہوتا ہے۔ کشمیر اور قندھار کے منظر و کو بیان کرنے میں جو فن کاری کا فرق ملحوظ رکھا گیا ہے وہ شاعر کے کمال پر دلالت کرتا ہے۔ غالباً اس نے غیر دانش اور غیر محسوس طریق پر ایسا کیا۔ لیکن جو بات قابل لحاظ ہے وہ یہ ہے کہ شاعر نے فطری طور پر مقتضائے حال کی کتنی صحیح اور موثر ترجمانی کی ہے۔ یہی وجدان شعری بلاغت کی جان ہے۔

اقبال تشبیہوں کا بادشاہ ہے اور تشبیہ حسن کلام کا زیور ہے۔ وہ مضمون کی طرف کی اور حسن کو اپنی تشبیہوں سے دو بالا کر دیتا ہے۔ اس کی ایک نظم ہے ”جگنو“ جس میں اس نے ان تشبیہوں کی ندرت کا کمال ظاہر کیا ہے۔ وہ اسے پھولوں کی انجن کی شمع، مہتاب کی کرن، شب کی سلطنت میں دن کا سفیر اور مہتاب کی قبا کا ٹکڑا کہہ کر مضمون کو انتہا درجے دل کش بنا دیتا ہے۔ وہ کہتا ہے:-

جگنو کی روشنی ہے کاشائے چمن میں

یا شمع جل رہی ہے پھولوں کی انجن میں

آیا ہے آسماں سے اڑ کر کوئی ستارہ

یا جان پڑ گئی ہے مہتاب کی کرن میں

یا شب کی سلطنت میں دن کا سفیر آیا

غزبت میں آکے چمکا گم نام تھا وطن میں

تک کہ کوئی گرا ہر مہتاب کی قبا کا

ذرا ہی بانمایاں سورج کے پیرہن میں

اقبال نے جس زمانے میں مثنوی "اسرار خودی" لکھی تھی اس وقت سارے ہندوستان میں مشکل ہی سے اس کے چند ہم نوائے چنانچہ شاعر نے مثنوی کے آخر میں ذات باری سے اس کا گلہ کیا ہو کہ میرا درد دل سمجھنے والا کوئی نہیں۔ ان اشعار میں فکر موسیقی اور غلوں کے ساتھ مل ہو کر جذبہ بن گئی ہو۔

من کہ بہر دیگراں سوزم چو شمع	بزم خود را گر یہ آموزم چو شمع
دل بدوش و دیدہ بر فردا ستم	در میسان انجن تنہا ستم
در جہاں یارب ندیم من کجاست	نخل سینا یم کلیم من کجاست
شمع را تنہا پیدن سہل نیست	آہ این پروانہ من اہل نیست
انتظارے تلک راے تا کجا	جستوئے راز دارے تا کجا
ایں امانت بار گیر از سینہ ام	غار جو ہر برکش از آئینہ ام
یا مرا یک ہمدم دیرینہ دہ	عشق عالم سوز را آئینہ دہ

پھر شاعر نہایت والہانہ انداز میں شکوہ کرتا ہو کہ دنیا میں ہر کسی کا کوئی نہ کوئی مونس و عنگسار موجود ہو لیکن میری زبان سمجھنے والا جسے میں اپنا راز دار بنا سکوں، کوئی نہیں۔ ان اشعار میں رمز و ایمانی زبردست قوت سے شاعر اپنے مافی الضمیر کو ظاہر کرتا ہو۔

موج در بحر است ہم پہلوئے موج	ہست با ہمدم پیدن غوئے موج
بر فلک کوکب ندیم کوکب است	ماہ تابان سر بزا نوئے شب است
ہستی جوئے بہ جوئے گم شود	موجہ بادے ہوئے گم شود
ہست در ہر گوشہ ویرانہ رقص	می کند دیوانہ با دیوانہ رقص
من مثال لالہ صحرا ستم	در میان محفلے تنہا ستم

خواہم از لطف تو یارے ہمدے از رموز فطرت من سحرے
ہمدے دیوانہ فرزانہ از خیال این و آن بیگانہ
تا بجاں او پیارم ہوئے خویش باز بینم درد دل اور وئے خویش
زور کلام اور اثر آفرینی کا اعلیٰ ترین نمونہ دیکھنا ہو تو اقبال کی نظم ”فاطمہ بنت عبداللہ“
کو پڑھیے۔ اس کا ایک ایک لفظ درد و خلوص میں ڈوبا ہوا ہے۔ اس نظم کا موضوع بچائے خود
دل پر اثر ڈالنے والا ہے۔ پھر اقبال کی سحر بیانی نے اس کو اور مؤثر بنا دیا۔ فاطمہ بنت عبداللہ
ایک معصوم کم سن عرب لڑکی ہے۔ طرابلس کے ریگستان کی چلچلتی دھوپ میں وہ غازیوں اور
زعمیوں کو پانی پلائے پلائے خود جام شہادت نوش کرتی ہے۔ اقبال کا تخیل اس واقعہ میں ملت
اسلامیہ کی نشاۃ جدیدہ کا خواب دیکھتا ہے۔ وہ کہتا ہے:-

فاطمہ تو آہوئے ملت مرحوم ہے
ذہ ذہ تیری مشت خاک کا معصوم ہے
یہ سعادت سور صحرائی تری قسمت میں تھی
غازیان دین کی سقائی تری قسمت میں تھی
یہ بھی اس گلستاں خزاں منتظر میں تھی
ایسی چنگاری بھی یارب اپنے خاکستر میں تھی
اپنے صحرائیں ابھی آہو بہت پوشیدہ ہیں
بجلیاں برسے ہوئے بادل میں بھی خوابیدہ ہیں
فاطمہ! گوشہ نم افشاں آنکھ تیرے غم میں ہے
نغمہ عشرت بھی اپنے نالہ ماتم میں ہے
رقص تیری خاک کا کتنا نشاط انگیز ہے
ذہ ذہ زندگی کے شور سے لبریز ہے

ہر کوئی ہنگامہ تیری تربت خاموش میں
 پل رہی ہو ایک قوم تازہ اس آغوش میں
 بے خبر ہوں گرچہ ان کی وسعت مقصد سے میں
 آفرینش دیکھتا ہوں ان کی اس مقدس میں
 شاعرانہ تصویر کشی کے بے شمار اعلیٰ نمونے اقبال کے کلام میں موجود ہیں۔ وہ
 لفظوں کے طلسم سے ایسی تصویر کھینچتا اور تخیل کے مو قلم سے اس میں ایسی رنگ
 آمیزی کرتا ہے کہ حقیقت جتنی جاگتی شکل میں سامنے آ جاتی ہے۔ ”شکوہ“ میں اسلامی سادہ
 کی تصویر وہ ان الفاظ میں پیش کرتا ہے:-

آگیا عین لڑائی میں اگر وقت نماز
 قبلہ رو ہو کے زمیں بوس ہوئی قوم حجاز
 ایک ہی صف میں کھڑے ہو گئے محمود و ایاز
 نہ کوئی بندہ رہا اور نہ کوئی بندہ نواز
 بندہ و صاحب و محتاج و غنی ایک ہوئے
 تیری سرکار میں پہنچے تو بسعی ایک ہوئے
 مسلمانوں کی فتح مندی اور جرأت کا وہ اس طرح ذکر کرتا ہے:-
 محفل کون و مکان میں سحر و شام پھرے
 مئے توحید کو لے کر صفت جام پھرے
 کوہ میں دشت میں لے کر ترانہ پیغام پھرے
 اور معلوم ہے تجھ کو کبھی ناکام پھرے
 دشت تو دشت ہے دریا بھی نہ چھوڑے ہم نے
 بحر ظلمات میں دوڑا دیے گھوڑے ہم نے

”شکوہ“ میں ایک بند بتوں کی زبانی ہو۔ شاعر نے کمال بلاغت سے دہی لب و لہجہ اختیار کیا ہے جو مقتضائے حال تھا اور جس کی بتوں سے توفیق کی جا سکتی تھی :-

بت صنم خانوں میں کہتے ہیں سلمان گئے
ہر خوشی ان کو کہ کعبہ کے نگہبان گئے
منزل دہر سے اڈٹوں کے حدی خوان گئے
اپنی بغلوں میں دبائے ہوئے قرآن گئے
خندہ زن کفر ہر احساس تجھے ہو کہ نہیں
اپنی توحید کا کچھ پاس تجھے ہو کہ نہیں

شاعر کا ایک بڑا کمال محاکات ہے۔ وہ الفاظ کی صوتی کیفیت سے سامع کے ذہن پر ایسا اثر پیدا کر دیتا ہے جس سے ہو ہو تصویر آنکھوں کے سامنے آجائے اور حقیقت کا سماں بند ہو جائے۔ اقبال نے اپنی ایک نظم ”ایک شام“ میں دریائے نیل کے کنارے کا منظر بیان کیا ہے۔ وہ خاموشی کی تصویر لفظوں میں کھینچنا چاہتا ہے۔ چنانچہ اس نے حرف نش کی صوتی کیفیت سے پورا فائدہ اٹھایا ہے۔ اکثر آریائی زبانوں میں س اور ش کا صوتی اثر خاموشی کے اظہار کے لیے استعمال کیا جاتا ہے۔ وہ کہتا ہے :-

خاموش ہو چاندنی قمر کی شاخیں ہیں خموش ہر شجر کی
ودادی کے نوا فروش خاموش کہار کے سبزہ پوش خاموش
فطرت بے ہوش ہو گئی ہو آغوش میں شب کے سو گئی ہو
نظم ”شاعر“ میں تشبیہوں کی بہار ملاحظہ ہو :-

ہوئے سرد آفریں آتی ہو کوہسار سے

پی کے شراب لالہ گوں میکدہ بہار سے

پھرتی ہو وادیوں میں کیا دختر خوش خرام ابر کرتی ہو عشق بازیاں سبزہ مرغزار سے

فارسی اور اردو شعر نے غزل کو عشق و محبت کے معاملات کے لیے مخصوص کر لیا۔ ابتدائیں غزلوں کے مضامین میں تنویر اور لطافت ہوتا تھا لیکن جب جذبات کی ہستی اجڑی تو غزلوں میں بھی جوش و ہستی کے بجائے قافیہ بندی، تقلید پرستی اور لفظی مناسبت مقصود بالذات ہو گئی۔ غزل کا بلند ترین معیار خواجہ حافظ نے فارسی میں اور غالب نے اردو میں اپنی نغمہ سنجیوں سے قائم کیا۔ ان دونوں کے ہاں لوازم عشق کی کیفیات کو اس طرح تمثیلوں میں بیان کیا گیا ہے کہ اس کی ہمسری ممکن نہیں۔ اقبال نے بائرن کی تعریف میں جو شعر لکھا ہے وہ حقیقت میں ان دونوں پر زیادہ چیاں ہوتا ہے:-

خیال اوچہ ہری خایہ بنا کر وہ است شباب عشق کند از لذت لب بائش
غزل گو شاعر کی حالت اس شخص کی سی ہوتی ہے جس پر خواب کی سی کیفیت طاری ہو۔ اس خواب میں اگر آپ تھیر اور مستی کے دو عناصر کا اور اضافہ کریں تو میں سمجھتا ہوں تغزل کی مکمل توجیہ ممکن ہوگی۔ غزل گو شاعر اپنے نفس کے اندرونی تجربے کے علاوہ اور کسی دوسرے تجربے کا قائل نہیں ہوتا۔ وہ اپنے نفس کی کیفیات کو رمز و کنایہ کے ذریعے ظاہر کرتا ہے۔ چنانچہ یہ کہنا درست ہے کہ فارسی اور اردو کی غزلوں میں رمزیت Symbolism کی جو مثالیں ملتی ہیں ان کی نظیر دنیا کے کسی اور ادب میں موجود نہیں۔ مستی اور تھیر کی حالت میں رمز کنایہ بہ مقابلہ منطقی تسلسل بیان کے زیادہ بلیغ ہوتا ہے۔ فرانسیسی شاعر لو دلیر حقیقی شاعر کے لیے مستی اور جذب کو لوازمات فن میں سے تصور کرتا ہے۔ بقول اس کے ”ہر وقت بدست و بے خود رہو“ سب کچھ اسی میں ہے۔ لیکن سوال یہ ہے کہ کس قسم کی مستی؟ یہ چاہے شراب کی ہو، شاعری کی ہو یا نیک کرداری کی ہو، لیکن ہو ضرور..... ہو اسے پوچھو کہ کیا وقت ہے، سمندر کی موجوں سے پوچھو، تارے سے پوچھو، طائر خوش الحان سے پوچھو، گھڑی سے پوچھو، ہر اس چیز سے پوچھو جو رواں دواں ہے، جو لوح خواں ہے، جو گردش میں ہے، جو نغمہ طراز ہے، جو طاقت گویائی رکھتی ہے اور تمہیں ان سمجھوں سے یہی جواب ملے گا کہ وقت مست و بے خود

ہونے کا ہو اگر تم دقت کے مظلوم غلام نہیں ہونا چاہتے تو مست بنو چاہے وہ مستی شراب کی ہو، چاہے شاعری کی، چاہے نیک کرداری کی۔ یہ تمہاری رغبت اور پسند پر منحصر ہو۔ اقبال کے ہاں اسی مستی اور جذب کی کیفیت کو قلندر کی لفظ سے ظاہر کیا ہے۔ اس جذب کا حرکتی عنصر اس کو دوسرے غزل گو شعرا سے ممتاز کرتا ہے۔ اس کی شاعری دراصل اس کے تحیر اور جذب کی ترجمانی ہے۔ اس کی مستی میں بھی عجب شان ہے۔ وہ کہتا ہے کہ میری خاک کا ہر ذرہ اس آنکھ کی طرح ہو جو مست تماشا ہو۔

دائم کہ نگاہ او ظرف ہمہ کس بیند
 کردہ است مرا ساقی از عشوہ و ایماست
 این کار حکیم نیست، دامان حکیمے گیر
 صد بندہ ساحل مست، یک بندہ دریا مست
 دل را بچن بر دم از بادہ چمن افسردہ
 میرد بہ نیاباں یا این لالہ صحرا مست
 میناست کہ نادان است بیار بچہ مقام است این
 ہر ذرہ خاک من چشمے است تماشا مست

خواجہ حافظ کی غزل سکونی اور جمالیاتی ہے۔ اس میں جلالی عنصر نام کو نہیں۔ اقبال کے آرٹ کے تصور میں جیسا کہ اوپر بتایا جا چکا ہے۔ جمالی اور جلالی دونوں عنصر پہلو بہ پہلو موجود ہیں جن کے متعلق اس نے کہا ہے۔

دلبری بے قاہری جادوگری است دلبری با قاہری پیغمبری است
 اقبال کی غزل میں چاہے وہ عشق و محبت کی معاملہ بندی ہی کیوں نہ ہو ایک طرح کی قوت و تازگی کا اظہار ہوتا تھا۔ پھر چوں کہ اس کی نظر زندگی کے متعلق نہایت وسیع ہو اس لیے لازمی طور پر اس کے رمز و کنایہ میں ایک جہان معانی پنہاں ہوتا ہے۔ معانی

کے علاوہ محاسن کلام کے ظاہری یعنی لفظی رعایتوں کو برتنے پر بھی اسے پوری قدرت حاصل ہے۔ اس کے ہاں شاعرانہ رمز نگاری کے بہترین نمونے ملتے ہیں۔ رمز نگاری تخیل کا ایک کرشمہ ہے۔ شاعر اپنے تاثرات اور واردات قلبی کا اظہار اشاروں میں کرتا ہے تاکہ اس کے ذوق و وجد ان کی ان میں سمائی ہو سکے۔ ایمائی طور پر شاعر اپنے جذبے کو جس کا اسے شدید احساس ہوتا ہے بلند تر سے مقام تک پہنچا سکتا ہے۔

اقبال کی غزل کی خصوصیت اس کا جوش بیان اور رمزیت ہے جس کی مثال حافظ اور غالب کو چھوڑ کر دوسروں کے ہاں شکل ہی سے ملے گی۔ اس کے نظم الفاظ میں بلا کی ایمائی قوت پوشیدہ ہوتی ہے۔ وہ محسن ادا کے جادو سے انسانی ذہن کو مسحور کر دیتا ہے۔ ایک غزل میں اس نے مے پیچے کی زبانی دردِ اشتیاق کی شرح بیان کی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ عشق و محبت کا بنیادی راز اس حقیقت کے جاننے میں پوشیدہ ہے کہ جواشک ضبط کیے جائیں ان میں بادۂ گلگوں سے زیادہ مستی ہوتی ہے۔ پھر مے پیچہ کس شوخی سے کہتا ہے کہ جب دیر مغال میں آؤ تو تھرا سخن بلند ہونا چاہیے۔ معمولی افسانہ و افسوں کو صوفی کی خانقاہ کے لیے رکھ چھوڑو۔ شاعر کا یہ کہنا کہ اس غزل خوانی کے باعث میں مدرسے کی قیل و قال کے قابل نہیں رہا اس قدر بلند اور پر معنی ہے۔

دمی مے پیچہ ہاں اسرارِ محبت گفت

اسکے کہ فردِ خوردی از بادۂ گلگوں بہ

در دیر مغال آئی مضمون بلند آور

در خانقہ صوفی افسانہ و افسوں بہ

اقبال غزل خواں را کا فرثواں گفتن

سودا بدماغش ز داز مدرسہ بیرون بہ

ایک غزل میں دن اور دم کی اصوات اور نظم الفاظ سے نہایت لطیف ترنم پیدا کیا ہے۔

مثل شرر ذرہ راقن بہ تمپیدن دہم
 تن بہ تمپیدن دہم بال پریدن دہم
 سوز نوایم نگر ریزہ الماس را
 قطرہ نبتہم کنم خوائے چکیدن دہم
 چوں ز مقام نمود نفس شیریں زخم
 نیم شبیں صبح را میل دیدن دہم
 یوسف گم گشتہ را باز کشودم نقاب
 تابہ تنک مایگان ذوق خریدن دہم
 عشق شکیب آزا خاک ز خود رفتہ را

چشم ترے داد و من لذت دیدن دہم

الفاظ و معانی کی سوز و نیت کے علاوہ اس غزل کا مضمون کس قدر بلند ہے۔ اس
 پر طرزِ ادائی شونہی اور ندرت نے سونے پر سہاگے کا کام کیا ہے۔ شاعر اپنی فطرت کی مخفی
 قوتوں اور کمالات کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہتا ہے کہ اگر چاہوں تو ذرہ کو ذوقِ تپش سے
 آشنا کر دوں اور وہ شمر کی طرح اڑتا پھرے۔ میری آواز کا سوز و گداز ایسا ہے کہ اگر چاہوں
 تو ریزہ الماس کو پگھلا کر نبتہم کر دوں اور وہ قطرے بن کر ٹپکنے لگے۔ اظہارِ درد کے لیے
 میرے سارے آدھی رات کے وقت اگر نفع نکلیں تو صبح قبل از وقت ظہور کے لیے بے تاب
 ہو جائے۔ میں نے اپنے یوسف گم گشتہ کو اس لیے ظاہر کیا کہ تنک مایہ لوگوں میں ذوق
 خریداری کی آرزو پیدا ہو۔ پھر کہتا ہے کہ انسان کو عشق کی بدولت چشمِ تر نصیب ہوتی ہے اور
 وہ شاعر کے نفع کی بدولت لذتِ دید سے بہرہ یاب ہوتا ہے۔ یہ غزل فنی اعتبار سے مکمل
 ہے۔ سامع کو ایسا محسوس ہوتا ہے گویا شاعر اپنے خیالی پیکروں سے گفتگو کر رہا ہے۔ یہ ایک غزل
 سینکڑوں دیوانوں پر بھادی ہے۔ اس میں شاعر نے تاثیر و وجدان کے کیا کیا بدیع، شونہ

اور لطیف بچے پیدا کیے ہیں۔

فارسی کی چند اور غزلیں ملاحظہ کیجیے اور دامن دیجیے۔ اس کی ان تمام غزلوں میں غنائی عنصر کا بہترین اظہار موجود ہے۔ وہ ایسی بھریں اور زمین منتخب کرتا ہے جو تغزل کے لیے خاص طور پر موزوں ہوتی ہیں۔ شگفتہ زمین اور مضمون کے مناسب وزن منتخب کرنے سے شاعر اپنے کلام میں بے پایاں دل فریبی اور دل کشی پیدا کر دیتا ہے۔ اقبال کے ہاں بھی شراب و نغمہ، بادہ خوار اور سرفروش، زلف و خال اور رخسار و دندان کا محاذی پیرایہ بیان موجود ہے لیکن وہ ان کے ذریعہ کو کنایہ کی ایسی دنیا تخلیق کر دیتا ہے کہ جذبہ و وجدان جھوٹے نہ لگتے ہیں۔

فصل بہار میں چنیں، بانگ ہزار میں چنیں

چہرہ کشا، غزل سرا، بادہ بیار میں چنیں

باد بہار را بگو پے سخن سال من برد

وادی و دشت را دہد نقش و نگار میں چنیں

عالم آب و خاک را بر محک دلم بسائے

ردش و تار خویش را گیر عیار میں چنیں

ترکیبوں کی نزاکت اور تازگی اور تقابلی و تناسب کو شاعر نے اپنے کلام میں کس سلیقے سے سمویا ہے۔

غضب من سحر نمودی کہ بطلعت آفتابی

تو بطلعت آفتابی سزد میں کہ بے حجابی

تو بر درد من رسیدی بضمیر آر میدی

ز نگاہ من رسیدی بچنیں گراں رکابی

تو عیار کم عیاراں تو قرار ہے قراراں

تو دوائے دل فکاراں مگر میں کہ دیر یابی

غم عشق و لذت او اثر دو گوشت دارد گئے سوز و درد مندی گئے مستی و خرابی

جانم در آویخت با روزگاراں جوئے است نالاں در کوہساراں
 داسے کہ سوز در سیدہ من آں داغ کم سوخت در لالہ زاراں
 کہتا ہوں کہ میری جان کی آویزش عالم فطرت کے ساتھ ویسی ہی جیسے دریا کو ہزاروں میں
 ٹکراتا تاکہ کناں اپنا راستہ نکالتا چلا جاتا ہو۔ زندگی کی دریا کے ساتھ تشبیہ جو پہاڑوں میں بہنے
 کے لیے راستہ نکالتا ہو کس قدر دلاویز ہو۔ اس کی ایسی قوت کی کوئی حد نہیں جس طرح دریا
 پہاڑوں کو چیرتا اور چٹانوں سے ٹکراتا ہو تاکہ اپنے وجود کا سک بٹھائے اسی طرح انسان خازنی
 فطرت کی ناساعدتوں پر قابو پاتا ہو تاکہ اپنی زندگی کی تکفیل کرے اور اسے موثر بنائے۔ دوسرے
 شعریں شاعر کہتا ہو کہ انسانی سینے میں جو داغ آرزو ہو اس کی مثال عالم فطرت میں تلاش
 کرنا عبث ہو۔ لالہ زاروں میں جو داغ نظر آتے ہیں وہ درد اور آرزو کے داغ نہیں بلکہ صرف
 دیکھنے کے ہیں۔

از چشم ساقی مست شرابم بے مے خرابم بے مے خرابم
 شوقم فزوں تر از بے حجابی بینم نہ بینم در بیچ و تابم
 از من بروں نیت منزل گہ من من بے نصیسم را ہے نیام
 اس غزل کا ہر شعر تغزل کی جان ہو ”بے مے خرابم“ کی تکرار سادگی اور اس کے
 ساتھ جذبِ دستی کی تاثیر دیکھیے۔ اقبال کا ساقی زندگی ہو جس کے نشے میں بغیر مے کے وہ
 مدہوش و سرشار ہو۔

یار سے اگر نگہ جھمانہ کی آرزو ہو تو شاعر اس کے حاصل کرنے کی تدبیر بتاتا ہو:-

اگر بہ بجز محبت کرانہ می خواہی
 ہزار شعلہ دہی یک زبانہ می خواہی
 یکے بدامن مردان آشنا آویز
 زیار اگر نگہ محسوسانہ می خواہی

تو ہم بےشودہ گری گوش و دل بری آموز
 اگر زما غزل عاشقانہ می خواہی
 بانٹہ درویشی در سازد دمام زن
 چوں پختہ شوی خود را بر سلطنت جم زن
 گفتند جهان ما آیا بتومی سازد ؟
 گفتم کہ نمی سازد ! گفتند کہ بر ہم زن
 ای لالہ صحرائی تنہا نہ توانی سوخت
 ایں داغ جگر تابے بر سینہ آدم زن
 تو سوز دروں او، تو گرمی خوں او
 باور بخنی چاکے در پیکر عالم زن
 لخت دل پر خوں از ویدہ فرو ریزم
 لعل ز بد خشانم بردار و بخاتم زن

اس غزل میں ما اور ناک صوفی ہم آہنگی سے شاعر نے عجیب کیفیت پیدا کر دی ہے۔ ہر لفظ کلام کی بلاغت کی دستاویز ہے کس بے ساختگی سے مضامین عالیہ کو ادا کیا ہے۔ غزل کا اصل مضمون زندگی کی برگزیدگی اور برتری ہے جو اپنی تشکیل کی مختار کل ہے۔ اگر فطرت سازگار نہیں تو وہ فطرت کو در ہم بر ہم کر دے گی۔ پیکر عالم میں اسی کی بدولت گرمی خون پیدا ہوئی۔ پھر کیا خوب مضمون ہے کہ بد خشان کو اپنے لعل پر ناز ہو تو ہو اکرے لیکن خاتم حیات میں جو لعل جڑا ہوا اچھا معلوم ہوتا ہے وہ "لخت دل پر خون ہے" جو میری آنکھوں سے ٹپکا ہے۔ بد خشان کے لعل اور اس لعل میں جو میں نے تخلیق کیا ہے، مقابلہ کر لو۔

شادم کہ عاشقان را سوز دوام دادی در ماں نیا فریدی آزار جستجو را
 گفتمی مجو و صالم بالا ترا ز خیالم عذر نو آفریدی اشک بہانہ جو را

عاشقوں کو سوز و دام تو ملا لیکن آزار جستجو کے لیے درمان نہیں پیدا کیا گیا۔ پھر ”اشک بہانہ جو“ کی عذر خواہی معاملہ بندی کا کمال ہے۔

اشتیاق غزل سرائی کے لیے شاعر نے کس قدر شگفتہ بحر منتخب کی ہے۔ ہر شعر موسیقی اور رقص کے اجزائے بنا ہو معلوم ہوتا ہے۔ یہ مانا کہ قصہ دل کہنے کی چیز نہیں اور درجہ کو چھپانا ہی اچھا ہے لیکن ”لذت ہائے ہائے“ کو دل کیا کرے۔ درد شوق کی شرح بھی کی ہے اور آخر میں اپنی خود داری کو بھی جتنا دیا ہے۔

باز بہ سرمہ تاب دہ چشم گزشتہ زائے را
ذوق جنوں دو چند کن شوق غزل سرے را
قصہ دل نگفتنی است، درد جگر ہمفتنی است
خلوتیاں کجا برم لذت ہائے ہائے را
آہ درو نہ تاب کو، اشک جگر گداز کو
شیشہ بنگ می زخم عقل گرہ کشائے را
بزم بہ بلوغ و راع کش، زخمہ بتار چنگ زن
بادہ بخور، غزل سرے، بند کشا قبائے را
ناز شہاں نمی کشم، زخم کرم نمی خورم
در نگاہی ہوس فریب ہمت این گدائے را

ایں گنبد مینائی، ایں پستی و بالائی
در شد بہ دل عاشق، با ایں ہمہ پینائی
عشق است و ہزار افسوں جن است و ہزار آئیں
لے من بہ شمار آیم، لے تو بہ شمار آئی

ہم باخود وہم باوہجران کہ وصال است اس

اور عقل چہ ی گوی "ای عشق چہ فرمائی؟

کیا خوب مضمون ہو کہ میں اور تو کسی شمار و قطار میں نہیں، اصل معاملہ تو "ہزارافسونی عشق" اور "ہزار آئینی حسن" کے درمیان ہو؛ زندگی کے یہ دونوں منظر دائمی ہیں۔ پھر عقل اور عشق دونوں سے اپیل کی جو کہ تم ہی میری الجھن کے سلجھانے میں کچھ مدد کرو۔

اقبال کے جوش بیان کا اظہار اس کی اردو غزلوں میں بھی ہوتا ہے۔ اقبال نے اپنی شاعری کے بالکل ابتدائی زمانے میں ایک غزل لکھی تھی جس کا ایک شعر یہ ہے:-

موتی سمجھ کے شان کر ہی نے چن لیے

قطرے جو تھے مرے عرق انفعال کے

اس ایک شعر پر بہت سے شعرا کے دیوانوں کو قربان کیا جاسکتا ہے۔

بعض اردو غزلیں سہل متنع کے معیار پر پوری اترتی ہیں۔ ان کا ایک ایک لفظ جذبہ و کیفیات کی آواز باز گشت ہے۔ لوازم عشق کی کیفیات کو وہ کس لطف اور بے تکلفی کے ساتھ بیان کرتا ہے:-

نہ آتے ہیں اس میں تکرار کیا تھی مگر وعدہ کرنے ہوئے عار کیا تھی

تھمارے پیامی نے سب راز کھولا خطا اس میں بندہ کی سرکار کیا تھی

بھری بزم میں اپنے عاشق کو تاکا تری آنکھ مستی میں ہیشہ کیا تھی

ترے عشق کی انتہا چاہتا ہوں مری سادگی دیکھ کیا چاہتا ہوں

ستم ہو کہ ہو وعدہ بے حجابی کوئی بات صبر آزا چاہتا ہوں

بھری بزم میں راز کی بات کہہ دی بڑا بے ادب ہوں سزا چاہتا ہوں

اس غزل کا جوش بیان اور الفاظ کی تازگی اور حرکت اہل نظر سے پوشیدہ نہیں:-

کبھی ای حقیقت منتظر نظر آلباس حجاز میں

کہ ہزاروں سجدے تڑپ رہے ہیں مری جبین نیسا ز میں

تو پچا پچا کے نہ رکھ اسے ترا آئینہ ہو وہ آئینہ
 کہ شکستہ ہو تو عزیز تر ہو نگاہ آئینہ ساز میں
 نہ کہیں جہاں میں اماں لی، جو اماں لی تو کہاں لی
 مرے جرم خانہ خراب کو ترے عفو بندہ نوازیں
 نہ وہ عشق میں رہیں گرمیاں نہ وہ حسن میں رہیں شوخیاں
 نہ وہ غزلیں میں تڑپ رہی نہ وہ خم ہو زلف ایاز میں
 گیسوئے تابدار کو اور بھی تاب دار کر
 ہوش و خرد شکار کر، قلب و نظر شکار کر
 عشق بھی ہو حجاب میں حسن بھی ہو حجاب میں
 یا تو خود آشکار ہو یا مجھے آشکار کر
 ان دو شعروں میں کس قدر شوخی ہے۔ شاعر ذات باری کو اس پیرائے میں مخاطب
 کرتا ہو گویا ناز بندگی کا اظہار کر رہا ہو:-
 باغ بہشت سے مجھے حکم سفر دیا تھا کیوں
 کار جہاں دراز ہے اب مرا انتظار کر
 روز حساب جب مرا پیش ہو دفتر عمل
 آپ بھی شرمسار ہو مجھ کو بھی شرمسار کر
 اور کئی جگہ اقبال نے ذات باری کو ایسے انداز میں مخاطب کیا ہے، جس سے
 صاف ظاہر ہوتا ہے کہ معاملات شوق کا روئے سخن سوائے اس کے اور کسی کی طرف
 نہیں ہو سکتا۔ اس کی اس بے تکلف شوخی سے اس کی بلند مقامی کا اظہار ہوتا ہے۔ وہ کہتا ہے:-
 مقام شوق ترے قدسیوں کے بس کا نہیں
 انھیں کا کام ہے یہ جن کے حوصلے ہیں دراز

پھر کہتا ہے:-

تو نے یہ کیا غضب کیا مجھ کو بھی فاش کر دیا
میں ہی تو ایک راز تھاسیدہ کائنات میں
بے باک آرٹسٹ کی رعنائی فکر اور شوخی گفتار ملاحظہ ہو:-
رمز میں ہیں محبت کی گستاخی و بے باکی
ہر شوق نہیں گستاخ ہر جذب نہیں بے باک
فارغ تو نہ بیٹھے گا محشر میں جنوں میرا
یا اپنا گریباں چاک یا دامن یزداں چاک
جبریل کو کس مزے سے طعنہ دیا ہے:-

نہ کر تقلید اس جبریل میرے جذب و مستی کی
تن آساں عرشوں کو ذکر تسبیح و طواف اولی
اس عزل کی زبان اور مضمون کس قدر بلند ہے:-

تاروں سے آگے جہاں اور بھی ہیں ابھی عشق کے امتحاں اور بھی ہیں
تھی زندگی سے نہیں یہ فضا میں یہاں سینکڑوں کارواں اور بھی ہیں +
اسی روز و شب میں الجھ کر رہ جا کہ تیرے زمان و مکاں اور بھی ہیں
گئے دن کہ تنہا تھساں انجمن میں یہاں اب مرے راز داں اور بھی ہیں
اقبال شاعر حیات ہے۔ اس کے آرٹ اور زندگی کے تصور میں ”منظر قوت“ کو
خاص اہمیت حاصل ہے۔ اس کے نزدیک زندگی کا اعلیٰ ترین نظار قوت کی شکل میں ہوتا
ہے۔ وہ جہاں کہیں کائنات فطرت میں اس منظر حیات سے دوچار ہو جا رہا ہے تو وہ فوراً
ٹھٹک جاتا ہے۔ یہ منظر اس کے لیے جاذب نظر ہے اور اس کے آرٹ کے لیے محرک کا کام
+ ہر کہاں مت کا دوسرا قدم باریک ہم نے دشت امکاں کو ایک نقش پایا (غالب)

دیتا ہے۔ محرکات تخلیقی اس قدر متنوع ہوتے ہیں کہ اس کا نفیاتی تجزیہ ممکن نہیں۔ میرا خیال ہے کہ اقبال کے وجدان اور جذبات شعری کو جو چیز سب سے زیادہ متحرک کرتی ہے وہ ”منظر قوت“ ہے جو اسے عالم انسانی اور عالم فطرت دونوں میں نظر آتا ہے۔ قوت میں اسے حسن نظر آتا ہے۔ قوت اظہار حسن ہی کی ایک خاص شکل ہے۔ جہاں کہیں اس کی آنکھ اس منظر جات پر پڑ جاتی ہے تو وہ جھومنے لگتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ بلبل اور قمری کی تشبیہوں کے بجائے وہ باز اور شاہیں کو ترجیح دیتا ہے اس لیے کہ آخر الذکر اس کے وجدان شعری کے لیے زیادہ موزوں ہیں اور ان کے ذریعے وہ اپنے حسبِ دلخواہ اخلاقی تنازع مرتب کر سکتا ہے جو اس کا اصل مقصود ہیں۔ آرٹ کے محرکات عجیب و غریب ہوتے ہیں۔ بعض اوقات آرٹ اپنے روحان کے مطابق معمولی روزمرہ کے کسی واقعہ سے اتنا متاثر ہوتا ہے کہ وہ اس کے لیے محرک تخلیق بن جاتا ہے۔ ایک فرانسیسی ماہر نفیات نے لکھا ہے کہ بعض بڑے ماہر موسیقی ایسے گزرے ہیں جنہوں نے رنگ و خطوط کو دیکھ کر نئے سرور یافت کیے۔ اسی طرح بعض مصوری اور بت گری کے استاد ہوئے ہیں جنہوں نے موسیقی کی کسی لے کو سن کر رنگ و خط کی خاص شکلیں پیدا کیں۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ زندگی کی طرح آرٹ حقیقت میں ایک ہو چاہے اس کے فنی اور اصطلاحی مظاہر میں فرق کیوں نہ ہو۔ اسی طرح قوی سیرت کے مظاہر مختلف ہوتے ہیں لیکن اس کی حقیقت ایک ہے۔ اقبال ”منظر قوت“ کا قدردان ہے چاہے وہ ابنوں میں ملے یا غیروں میں، چاہے عالم فطرت میں ہو یا عالم انسانی میں۔ لیکن شرط یہ ہے کہ وہ ہو خالص سونا، ملمع نہ ہو۔ بعض اوقات لوگ حیران رہ جاتے ہیں کہ وہ اس جذبہ کے تحت متضاد خیالات کا اظہار کر جاتا ہے۔ اس کی محفل میں لینن اور مسولینی، نپٹشے اور ٹالٹائی، برگسون اور کارل مارکس، مصطفیٰ کمال اور جمال الدین افغانی پہلو بہ پہلو بیٹھے نظر آتے ہیں۔ اگرچہ بادی النظر میں یہ فکر کا تضاد ہے لیکن حقیقت یہ ہے اس کے خیال کی تہ میں لطیف ہم آہنگی موجود رہتی ہے۔ اقبال پیشہ ور

فلسفی نہیں جس کے نزدیک تجربی منطق و اسطوں کو زندگی سے زیادہ اہمیت حاصل ہو۔ اور واقعہ بھی یہ ہے کہ زندگی سب کچھ ہے لیکن منطق نہیں۔ زندگی کے منظر ہر کی طرح آرٹسٹ بھی منطق کا پابند نہیں ہوتا۔

ہم اوپر بیان کر چکے ہیں کہ اقبال کے نزدیک آرٹ کا مقصد زندگی کی خدمت ہے۔ اس نے شعر کے ذریعے زندگی کی صحیح ترجمانی کی ہے اور اس کے حرکتی عنصر کو خاص طور پر اجاگر کیا ہے۔ یہ بات دعویٰ سے کہی جاسکتی ہے کہ اس نے اپنے کلام میں زندگی کے متعلق جس قدر تشبیہیں، استعارے اور ترکیبیں استعمال کی ہیں ان کی مثال کسی زبان کے بڑے شاعر کے ہاں نہیں ملتی۔ ہم ذیل میں بطور مثال ان ترکیبوں کو دیکھتے ہیں جن کی قدرت اور ظرفی سے فارسی اور اردو ادب کو چار چاند لگ گئے ہیں۔ دراصل واقعہ یہ ہے کہ زندگی کے موضوع کو فارسی اور اردو میں سب سے پہلے اسی نے پیش کیا۔ اس کی تشبیہیں اور ترکیبیں اس کی وسعت فکر پر وال ہیں۔ چند مثالیں ملاحظہ ہوں:-

شراب زندگی، حباب زندگی، سرود بربط ہستی، رزم گاہ خیر و شر، آرزوئے نابینا، شورش بزم طرب، سلسلہ ہستی، ذوق جدت، ذوق نمود، ذوق نمود، دفتر ہستی، نگین دہر، خاتم ہستی، آئینہ دار ہستی، ذوق آگہی، مست شراب تقدیر لذت گیر وجود، سرست سے نمود، بربط کون و مکاں، محشر تان نوا، منت کش ہنگامہ، مذاق رم، تاب دوام، لطف خرام، کوشش نامتام، محفل ہستی، عکدہ نمود، ذوق تپش، سوز و ساز ہستی، وجہ قیام گلستان، مجروح تیغ آرزو، آدائش رنگ تعلق، بزم معورہ ہستی، یلی ذوق طلب، نشہ ہستی، شمشیر ذوق جھو، توسن ادراک، لذت خودی، ذوق تبسم، شانہ ہستی، کشاکش بیہم، حکایت غم آرزو، حدیث ماتم دلبری، صبح دوام زندگی، جہان اضطراب، قلم ہستی، نقد حیات، طرب آشنائے خروش، شہید ذوق وفا، خم زندگی، انجم خانہ پندار، گرد ویدہ بیدار، غلش کرشمہ، ضربت روزگار، فیض شعور، جلوہ نور و صدا، ممنون نگاہ، تقدیر حواس، ذوق قردا، لذت اسرہ

چراغِ ہوش، انگینِ زندگانی، سوزِ شاق، شاخِ یقین، ولایتِ عشق، مقامِ خود، تبدیلِ دل،
عفتِ فکر، تسخیرِ جہات، جہاںِ نزد و دور، کفِ تقدیر، کاروانِ زندگی، رشتہٴ سود و زیان،
حریمِ کائنات، لذتِ بے تابی، لذتِ ایجاد، تیب و تابِ جاودانہ، رسمِ شاہبازی، طائرِ ک
بلندبال، سستِ ظہور، قافلہٴ رنگ و بو، طائرِ لاہوتی، نشاطِ رحیل، لفظِ پرکارِ حق، فطرتِ بے تاب،
ہنگامہٴ اسباب، سوارِ شہبِ دوراں، فروغِ دیدہٴ امکاں، رونقِ ہنگامہٴ ایجاد، امتحانِ تیغِ عزم،
خیابانِ خودی، عودِ حیات، جذبہٴ پیدائشی، لذتِ یکتائی، ضمیرِ کائنات، کوکبِ تقدیر، سرِ نہاں
وجود، تقاضائے وجود، آئینِ مکافاتِ عمل، امینِ جلوہائے لا ذوال، محسوسِ رازِ حیات،
آئینہٴ اندیشہ، نیروئے خودی، تخلیقِ تمنا، داغِ آرزو، قطرہٴ وسعتِ طلب، ازخروائے آرزو،
سردیِ خونِ حیات، سعیِ حصولِ مدعا، تقویمِ حیات، نگاہِ آبادِ مکت، ہستہٴ تخمینِ وطن،
نوائے سیدہٴ تاب، فیضِ آرزو، شہیدِ لذتِ نظارہ، شہیدِ جلوہٴ فردا، پیشِ خیزانِ حیات،
خانہٴ زادانِ حیات، سرودِ زندگانی، پروردگارِ آرزو، خطِ سلسلےٴ حیات، ذوقِ سیرِ سطوتِ رفتارِ دنیا،
بیتِ سوزونِ حیات، شرارِ زندگی، فریبِ خوردہٴ منزل، حیارِ مکاناتِ جسم و جان۔

ان میں سے بہت سے تصورات اور ترکیبیں آج ہماری زبان کا جزو بن گئی ہیں اور
ہمارے شعرا اور ادیب انہیں بلا لکھتے برتتے ہیں۔ اقبال کے فکر و تخیل سے اردو زبان کو جو
وسعت حاصل ہوئی اسے ہمارا قومی ادب کبھی فراموش نہیں کر سکتا۔ اس نے اپنے آرٹ
سے ہم سبھوں کے تصورِ حیات کو حقیقت میں وسیع تر بنادیا اور ہمارے ادب کی نشو و نما کے
لیے نئی راہیں نکالیں۔ اس نے آرٹ کے ذریعے ایک سو قی ہوتی قوم کو بیدار کیا اور زوال
کے زلزلے میں عروج کے خواب دکھائے۔ صرف خواب ہی نہیں دکھائے بلکہ ان خوابوں
کو حقیقت بنانے کا راستہ بھی دکھایا۔ اس مقصد کے لیے ضرور دھماکہ دہ لوگوں کو اپنی طرف
متوجہ کرے۔ اس نے اپنے آرٹ سے یہ کام لیا۔ اس نے کبھی اپنے دلاویز نغموں سے
سامعین کے دلوں کو بھایا، کبھی ان کی گزشتہ عظمت کے نقشے ان کی آنکھوں کے سامنے

کھینچے، کبھی اشاروں اشاروں میں اپنے قافلے کے ”ہمراہان سست عناصر“ کو تیز گامی کی دعوت دی، اور کبھی اپنا جذبہ دل نالہ و فریاد کے ذریعے ظاہر کیا۔ وہ ایک قلندر تھا جو ہم میں آیا تھا اور اپنے متانہ نعرے لگاتا ہوا چلا گیا۔ اس کے نعرے ابھی ہمارے کانوں میں گونج رہے ہیں اور اس کی فریاد ہمارے دلوں کو متاثر کر رہی ہے۔ جتنا زمانہ گزرے گا اقبال کے کلام کی تاثیر میں اضافہ ہوتا جائے گا۔ اس کی شاعری اس کے درد دل کی فریاد تھی۔ اس کی تاثیر کی کوئی انتہا نہیں۔ وہ خود کہتا ہے کہ میں تو اپنا کام کر چکا۔ فریاد عشق کے لوازمات میں سے تھی سو وہ بھی کر لی۔ اب اس کی تاثیر دوسرے دیکھیں۔

عشق کو فریاد لازم تھی سو وہ بھی ہو چکی
اب ذرا دل تھام کر فریاد کی تاثیر دیکھ



اقبال کی شخصیت اور اُس کا پیغام

(ڈاکٹر قاضی عبدالحمید صاحب ایم۔ اے، پی۔ ایچ۔ ڈی دیرلن)

————— ❦ —————

- ۱۔ اقبال سے تعارف ۲۔ علامہ مرحوم کی لطیف صحبت کے چند واقعات ۳۔ شاعر کا قول و فعل ۴۔ اقبال اور ہندوستانی قومیت ۵۔ مغربی تحریک قومیت اور اتحاد اسلامی۔
- ۶۔ شاعر اور فطرت کے غیر معمولی مظاہر ۷۔ اقبال کی قومی شاعری کا دور ۸۔ اقبال کی فطری شاعری کا دور ۹۔ اقبال کی اسلامی شاعری کا دور ۱۰۔ مسلمانان ہند کی جدید تحریک قومیت کے خصائص
- ۱۱۔ فلسفی یا شاعر ۱۲۔ اقبال کا اسلامی تصور کائنات ۱۳۔ اصول ارتقا اور کائنات۔
- ۱۴۔ اقبال کا نظریہ علم ۱۵۔ اقبال کا تصور عشق ۱۶۔ عقل و عشق ۱۷۔ اقبال کا تصور خودی
- ۱۸۔ تصوف اسلام اور عمل ۱۹۔ روحانی اشتراکیت ۲۰۔ اسلامی اجتماعیت ۲۱۔ شاعر کی زندگی۔

اقبال کی شخصیت اور اس کا پیغام

از

ڈاکٹر قاضی عبدالحمید صاحب ایم۔ اے، پی۔ ایچ۔ ڈی (برلن)

۱۔ اقبال سے تعارف

علامہ اقبال کی شاعری اور تحریر علمی کامیں ہمیشہ سے معتقد رہا ہوں۔ ان کے کلام کے ذریعہ میں ان سے غائبانہ طور پر کچھن سے متعارف ہو چکا تھا۔

آتا ہی یاد مجھ کو گزرا ہوا زمانہ

وہ جھاڑیاں تھیں گی وہ میرا آشیانہ

ہمارے ملک کا ایسا کون مسلمان بچہ ہوگا جس نے بارگاہِ ایزدی میں خشوع و خضوع کے ساتھ
بچے کی دعا نہ مانگی ہوگی

لب پہ آتی ہر دعا بن کے تمنا میری

زندگی شمع کی صورت ہو خدایا میری

ہندوستان کا ایسا کون شخص ہو جس کے دل کو اقبال کے ہندی ترانے

سارے جہاں سے اچھا ہندوستان ہمارا

ہم بلبلیں ہیں اُس کی وہ گلستاں ہمارا

اور اسلامی ترانے

چین و عرب ہمارا ہندوستان ہمارا

مسلم ہیں ہم وطن ہی سارا جہاں ہمارا

نے گرایا نہ ہوگا۔ اقبال کے اردو اور فارسی کلام کے تذکرہ کا تو اس وقت موقع نہیں ہے جس کے ایک ایک شعر نے زندگی اور امید کی روح ہندوستان کے مسلمانوں میں پھونک دی ہو۔

مجھے خیال بھی نہ تھا کہ علامہ اقبال مرحوم کے ساتھ مجھے کچھ دن گزارنے اور خود اُن کی زبانی ان کے خیالات سننے کا موقع ملے گا۔ لیکن قسمت کی یاوری دیکھیے کہ علامہ اقبال جس وقت دوسری گول میز کانفرنس ۱۹۳۱ء میں مسلمانان ہند کے وفد کے صدر کی حیثیت سے لندن جا رہے تھے۔ تو میرا اُن کا جہاز پر ساتھ ہو گیا۔ افغان قونصل جنرل اور بمبئی کے دیگر معزز اشخاص ان کو الوداع کہنے کے لیے اطلاوی جہاز پر آئے ہوئے تھے۔ جہاز کے عرشہ ہی پر میں نے ان سے اپنا تعارف ایک دوست کے ذریعے کر لیا اور اس بات کی اجازت چاہی کہ میں گاہے بگاہے اُن کی خدمت میں حاضر ہو سکوں جسے انھوں نے نہایت ہی خندہ پیشانی سے عنایت فرمایا۔ میں دوسرے روز ہی ناشتے کے بعد ان کی خدمت میں حاضر ہو گیا۔ علامہ مرحوم نے جس محبت اور توجہ کے ساتھ میرے تمام سوالات کے جوابات عنایت فرمائے اس سے میں اُن کے بحر علمی کے ساتھ ان کے وسیع اخلاق اور سادگی کا بھی قائل ہو گیا۔ علامہ مرحوم کی طبیعت اس وقت علیل تھی اور وہ کہیں ہی میں اپنا تمام وقت لیٹے لیٹے گزارتے تھے۔ جب میں روانہ ہونے لگا تو فرمایا کہ بغیر تکلف جب طبیعت چاہے آیا کرو۔ اب تو میں روزانہ ان کی خدمت میں حاضر ہونے لگا۔ صبح ناشتہ کے بعد جانا اور دوپہر کے کھانے کے وقت وہاں سے واپس ہوتا اور پھر شام کے پانچ بجے سے سات بجے تک اُن کے ساتھ وقت گزارتا۔ یہ سلسلہ تقریباً دو ہفتے تک جاری رہا۔ بالآخر ہمارا جہاز وینس پہنچ گیا اور میری زندگی کے یہ زرین ترین اوقات ختم ہو گئے میں وہاں سے سیوہالندن چلا گیا۔ اور علامہ مرحوم پیرس میں اپنے ایک دوست کے یہاں کچھ دنوں کے لئے ٹھہر گئے۔ اس عرصہ میں غالباً دنیا کا کوئی ایسا مسئلہ نہیں ہے جس پر علامہ مرحوم سے تبادلہ خیالات نہ ہوا ہو۔ معمولی سے معمولی اکل و شراب کے مسائل سے لے کر مشکل سے مشکل مابعد الطبیعیاتی مسائل زیر بحث آ گئے۔ ہر چیز پر علامہ مرحوم کی وسیع معلومات اور ایک خاص زاویہ نگاہ دیکھ کر

میں متحیر ہو جاتا تھا۔

۲۔ علامہ مرحوم کی لطف صحبت کے چند واقعات

ایک مرتبہ کھانوں کا ذکر کیا تو علامہ موصوف فرماتے لگے کہ افسوس ہے کہ اس وقت کھانوں میں کسی قسم کی جدت باقی نہیں رہی ہے۔ وہی پرانے کھانے اب تک چلے آ رہے ہیں۔ اس سلسلے میں انھوں نے بارہویں صدی ہجری میں مرکزی ایشیا میں جو کھانے رائج تھے اور وہاں بوجھل قسم کے پھل ہوتے تھے اس کا تذکرہ کیا اور لانا تھا کھانوں کے نام گنوا دیے۔ میں اُن کا غیر معمولی حافظہ دیکھ کر متحیر ہو گیا۔

علامہ موصوف کو قیمتی پتھروں خصوصاً ہیروں سے بہت دلچسپی تھی۔ اس لئے انہیں کہ اُن کی مادی قیمت زیادہ ہے بلکہ اس لیے کہ اس میں شاعر کی نگاہ حسن ازل کی ایک جھلک دکھائی دیتی ہے چنانچہ اسی سلسلے میں انھوں نے ایک واقعہ بیان کیا کہ کس طرح ان کو حکیم اجل خاں صاحب مرحوم سے یہ خبر ملی تھی کہ علامہ حضرت حضور نظام کے پاس ایک بیش بہا ہیرا ہے جو نہایت چمکیلا ہے جس وقت علامہ اقبال کی ملاقات علامہ حضرت سے ہوئی تو انھوں نے اس ہیرے کے دیکھنے کی خواہش کی علامہ حضرت نے فوراً اس ہیرے کو منگوایا۔ اقبال نے پھر اس ہیرے کی چمک۔ اس کے وزن۔ اور اس کے حسن کا مکمل تذکرہ کیا۔ وہ یہ واقعہ جس جوش و خروش سے بیان کر رہے تھے اور جس طرح اُن کی آنکھوں میں اس وقت ایک خاص قسم کی چمک پیدا ہو رہی تھی اس سے پتہ چلتا تھا کہ حسن کا ہمہ نظر کس طرح شاعر کی روح کے قیمتی ترین جذبات کو بھیر دیتا ہے اور وہ پھر اسی سسری میں ازل حسن کے گیت الاینا شروع کر دیتا ہے۔

۳۔ شاعر کا قول و فعل

علامہ مرحوم حدود و جبر سادگی سے گفتگو فرماتے تھے۔ وہ اپنے ساتھی کو اس کا احساس نہ ہونے دیتے تھے کہ وہ ایک بہت ہی بڑے عالم و فاضل کی معیت میں ہے۔ مخاطب کو انوس اور اپنی خاکساری ظاہر کرنے کے لیے وہ ان سے اس قسم کے سوالات کرتے تھے کہ وہ گویا اس سے مستفید

ہو رہے ہیں۔ علامہ کے اس طرز عمل نے مجھے اور میرے چند ساتھیوں کو جو اب اکثر ان کے کہیں میں جمع ہو جاتے تھے، گستاخ کر دیا تھا۔ چنانچہ ایک دن میں نے ان سے کہا کہ آپ کے اشعار نے تو ہندوستان میں آزادی کی روح بھونک دی ہو لیکن آپ تو اس سلسلے میں کچھ بھی علیٰ جدوجہد نہیں فرماتے۔ علامہ نے بیاض ترنوب دیا، شعر کا تعلق عالم علوی سے ہی چنانچہ جب میں شعر کہتا ہوں تو عالم علوی میں ہوتا ہوں لیکن یوں تو میرا تعلق عالم افضل سے ہے اس لئے تم میرے اشعار اور میرے عمل میں کس طرح مطابقت دیکھ سکتے ہو۔“

اقبال بڑا اپدیشک ہوں باقوں میں موہ لیتا ہوں

گفتار کا یہ غازی تو ہنا کر دار کا غازی بن نہ سکا

علامہ اقبال کی اس خاکساری اور صاف گوئی سے میں بالکل خاموش ہو گیا

۴۔ اقبال اور ہندوستانی قومیت

میرے دل میں علامہ مرحوم کی طرف سے یہ ٹھٹک تھی کہ یہ شاعر انقلاب و آزادی کس طرح بعض مرتبہ ایسے خیالات کا اظہار کرتا ہے جس سے ہندوستان کی آزادی کی راہ میں بجائے مدد پہنچنے کے اور تکلیفیں پیدا ہو جاتی ہیں۔ چنانچہ ۱۹۳۷ء میں یورپ کو روانگی سے قبل علامہ نے لکھنؤ کے خطبہ صدارت میں فرمایا تھا کہ ہم کو پنجاب، سندھ اور بلوچستان وغیرہ کو ملا کر ایک اسلامی صوبہ بنالینا چاہیے۔ اس پر اخبارات میں بڑی دھوم مچی اور اقبال پر الزامات عائد کئے گئے۔ کہ وہ ہندوستانی قومیت کو برباد کرنا چاہتے ہیں۔ میں نے اس کے متعلق ان سے دریافت کیا تو فرمائے لگے کہ ”میں ضرور چاہتا ہوں کہ ہندوستان میں اسلامی تہذیب و تمدن کے لیے ایک مرکز ہو اور یہ مرکز ظاہر ہو کہ صرف شمالی ہند کا یہ صوبہ ہو سکتا ہے لیکن اس سے میرا یہ فہم نہیں ہے کہ وہ ہندوستان کا ایک جزو ہو کر نہ رہے۔ میں تو ایک صحیح وفاق کا حقدور جہ قائل ہوں۔ میں تو چاہتا ہوں کہ ہندوستان کے مسلمان اس ملک کی آزادی کے ضامن ہوں۔ اگر باہر سے لوگ اس ملک پر حملہ کریں گے تو ہم اس ملک کی حفاظت کریں گے۔ ہمیشہ سے ایسا ہی ہوتا چلا آیا ہے۔“

ہمیشہ ہندوستان کے مسلمانوں نے باہر کے حملوں کو روکا ہے اور میری سمجھ میں نہیں آتا کہ اگر مسلمان شمالی ہند میں خود کو آزاد محسوس کریں تو خود کی آزادی کی آئندہ کیوں نہ حفاظت کریں۔ میں نے دو تین صوبوں کو مل کر جو ایک صوبہ بنانے کی تجویز پیش کی ہے تو اس سے میرا مقصود یہ تھا کہ ہندو اور مسلمانوں میں جداگانہ اور مخلوط انتخاب کے مسئلے پر اتحاد ہو جائے۔ ہندو پنجاب میں مخلوط انتخاب رائج کرنا چاہتے ہیں مسلمان اس کے اس بنا پر مخالفت ہیں کہ انھیں ڈر ہے کہ کہیں ان کی تھوڑی سی اکثریت اقلیت میں تبدیل نہ ہو جائے۔ اس کا علاج صرف یہ ہے کہ یہ چھوٹے چھوٹے صوبے پنجاب کے ساتھ ملحق کر دیئے جائیں۔ اس طرح مسلمانوں کی آبادی اس صوبے میں ساٹھ فی صدی ہو جائے گی اور مسلمانوں کے دل سے یہ ڈر نکل جائے گا کہ وہ کبھی بھی اس صوبے میں اقلیت میں تبدیل کر دیئے جائیں گے۔ اس صورت میں باآسانی مخلوط انتخاب رائج کر دیا جاسکے گا۔

اس سلسلے میں نفس قومیت کے متعلق علامہ مرحوم سے بحث چھڑ گئی میں نے کہا کہ آپ کی ابتدائی نظمیں توحید تہ قومیت سے لبریز ہیں۔ کیا آپ کے خیالات میں اب کلیتاً تبدیلی پیدا ہو گئی ہے؟ فرمایا کہ میں سماجی اتحاد کے لئے وطن کو ایک بنیاد سمجھتا تھا۔ اس لئے خاک و وطن کا ہر ذرہ مجھے دیوتا دکھائی دیتا تھا۔ اس وقت میرے خیالات بہت کچھ ماڈریت کی طرف مائل تھے۔ سوائے وطن کے مجھے انسانوں میں اتحاد کے لئے کوئی دوسرا ذریعہ دکھائی نہیں دیتا تھا۔ اب میں انسانوں کو صرف انسانی اور ابدی روحانی بنیادوں پر متحد کرنا چاہتا ہوں اور جب بھی میں اسلام کا لفظ استعمال کرتا ہوں تو میری مراد اس سے ہی روحانی نظام ہے۔ اسلام اور مسلم میرے لیے خاص اصطلاحات ہیں جن کو میرے خیالات سمجھنے کے لیے ابھی طرح سمجھ لینا ضروری ہے۔

۵۔ مغربی تحریک قومیت اور اتحاد اسلامی

علامہ اقبال مغربی جارحانہ قومیت کے سخت مخالف تھے جس کا اظہار ان کے کلام میں جا بجا موجود ہے، لیکن وہ قومی حکومتوں کے مخالف نہ تھے۔ انھیں اس کا اچھی طرح احساس تھا کہ دنیا میں ایک عالمگیر حکومت کا قائم کرنا مشکل ہے۔ چنانچہ قوم نہیں، تاریخ، آب و ہوا اور دیگر

جغرافیائی اختلافات ان کی نظر سے پوشیدہ نہ تھے۔ وہ کہا کرتے تھے کہ اسلام میں خلافت راستہ کے بعد سے اب تک بھی ایک متحدہ اسلامی ریاست قائم نہ ہوئی اور نہ اس کی کوئی امید دکھائی دیتی ہو۔ البتہ اتحاد اسلامی کا تحقیر اس معنی میں ضرور عملی جامہ پہن سکتا ہو کہ تمام اقوام آزاد ہوں اور وہ اسلامی مقاصد کے لیے باہم ایک دوسرے کے ساتھ تعاون کریں۔ یہ حکومتیں ایک قسم کی اسلامی قومی حکومتیں ہوں گی۔ مگر ان قومی حکومتوں کی بنیاد اخلاق اور محبت پر استوار ہونی چاہیے۔ یہ قومیت یورپ کی طرح جارحانہ نہ ہونی چاہیے جس کا لازمی نتیجہ شہنشاہیت اور سرمایہ داری کی لعنت ہو۔ اخلاقی قومیت کے اقبال قطعی مخالف نہ تھے بلکہ موید تھے چنانچہ اس قسم کی قومیت کے علمبردار میزبینی وغیرہ کی تعریف میں وہ رطب اللسان ہیں بشروع شروع کی نظمیں اقبال نے ہی قومی اخلاقی احساس سے متاثر ہو کر لکھی ہیں بعد میں جب اقبال نے قومیت کی بجائے اسلام کو اپنی شاعری کا موضوع بنا لیا تو اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ وہ صحیح اخلاقی قومیت کا مخالف ہو گیا بلکہ اس کی نظراب اور وسیع ہو گئی۔ اخلاقی قومیت کی بنیاد پر وہ صرف ایک ملک کے باشندوں کو جمع کر سکتا تھا لیکن روحانی بنیاد یعنی اسلام کی بنیاد پر وہ تمام بنی نوع انسان کو جمع کر سکتا ہو۔ اس کی نظر کا دائرہ وسیع تر ہو گیا لیکن اس وسیع تر دائرہ میں صحیح اسلامی قومیت کا دائرہ بھی شامل ہو چنانچہ اسلامی شاعری کے دور میں بھی اقبال کو ہندوستان کی غلامی رہ رہ کر ستاتی ہو اور ہندوستان کی روح شاعری کی زبان سے آہ و فغاں بلند کرتی ہو۔

۴۔ شاعر اور فطرت کے غیر معمولی مظاہر

خیال ہوتا ہو کہ اقبال جب جارحانہ قومیت کا مخالف ہو تو وہ اس کے علمبردار مثلاً مسولینی وغیرہ کی تعریف میں کیوں رطب اللسان ہو۔ مسولینی کی تعریف میں اقبال نے ایک شاندار نظم فارسی میں کہہ ڈالی ہے۔ خود مجھ سے بھی انھوں نے مسولینی سے ملاقات کا ذکر نہایت فخر سے کیا۔ وہ اس کے اخلاق کے بہت مداح تھے۔ اور اس کی ظاہری شان و شوکت، کشادہ سینہ، مضبوط جسم میں روم کے شہنشاہوں کا جلوہ دیکھتے تھے۔ دوران گفتگو میں مسولینی نے تنہا ہی اسرار خودی کا

نہ کر رہا تھا جس کا انگریزی ترجمہ وہ پڑھ چکا تھا۔ وہ شاعر مشرق کے خیالات سے بہت متاثر نظر آتا تھا۔ چنانچہ اس نے اقبال سے درخواست کی کہ وہ اس کو اطالیہ کے نوجوانوں کے لیے کچھ نصیحت کریں۔ شاعر مشرق نے کہا کہ اطالیہ بھی ایک نوجوان قوم ہے اور اگر وہ صحیح راہ اختیار کرنا چاہتی ہے تو اسے مغرب کی زوال آئندہ تہذیب سے منہ موڑ کر مشرق کی روحانی و زندگی بخش تہذیب کی طرف توجہ کرنی چاہیے۔ معلوم نہیں موسیقی پر اس نصیحت کا کیا اثر پڑا مگر اس کے بعد ہی اطالیہ کی سب سے بڑے علمی ادارے روم کی اکاڈمی نے اقبال کو اپنے یہاں تقریر کی دعوت دی اور اقبال کے بعض کلام کا اطالوی زبان میں ترجمہ کروایا گیا۔

اقبال جو موسیقی سے متاثر ہو اس کا یہ مفہوم نہیں ہے کہ وہ اس کی حشت و میرہ رست کا بھی مدرس خواں ہے جو اس نے بیش میں کی۔ وہ شہنشاہیت کا بدترین دشمن ہے اور انسانیت پر ظلم و ستم کبھی بھی گوارا نہیں کر سکتا۔ اس کی یہ اثر پذیر شاعرانہ اثر پذیر ہی ہے کہ صرف اس منظر قوت سے متاثر ہو جو اس کو موسیقی کی شخصیت میں دکھائی دیتا ہے۔ وہ ایک شاعر ہے جو ادب شاعر کی طبیعت فطرت کے غیر معمولی مظاہر سے ہر وقت متاثر ہوتی ہے یہ مظاہر چاہے بلند پہاڑوں یا وسیع صحرا۔ پر ہیبت مچھلیوں یا گھنے جنگلات، موسیقی ہو یا مصطفیٰ کمال۔ جلال الدین رومی ہوں یا گھٹے غالب ہو یا شکسپیر۔ اقبال نے ان تمام شخصیتوں سے متاثر ہو کر اشعار کہے ہیں۔ اسی طرح شاعر غیر معمولی جن سے بھی متاثر ہوتا ہے۔ چاہے وہ جن کسی مرہبیں کے ہر میں ہو یا کسی ہیرے کی گئی میں کسی چشمے کی روانی میں ہو یا کسی چمکتے ہوئے تارے کی سرفری میں۔

اقبال کا موسیقی سے متاثر ہونا بھی اسی قسم کا ہے۔ شاعر المانوی گوئے نے بھی جب نبولین کو دیکھا تھا تو وہ اس سے بے حد متاثر ہوا تھا۔

۷۔ اقبال کی قومی شاعری کا دور

اقبال کی شاعری کو عموماً تین دوروں میں تقسیم کیا جاتا ہے۔ پہلا دور ۱۹۰۸ء سے ۱۹۱۵ء تک کا ہے جو اقبال کی قومی شاعری کا دور ہے۔ اس عرصے میں شاعر نے قومی درد سے بھرپور خوب

نظیں کہیں وہ آزادی ہند کی تحریک سے بہت متاثر نظر آتا ہے، چھوٹی نظموں میں کوہ ہمالیہ، ہندوستانی بچوں کا قومی گیت، نیا سوال، ترانہ ہندی وغیرہ خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ برسی نظموں میں ”تصویر درد“ کا ایک ایک شعر وطن کے عشق میں ڈوبا ہوا ہے۔ شاعر نے ہندوستان کی موجودہ زبوں حالی پر خوب جی کھول کر نوحہ خوانی کی ہے اور اہل وطن کو آپس میں محبت کرنے اور غلامی سے آزاد ہونے کی تلقین کی ہے۔

قومی شاعری کا یہ دور زیادہ عرصے تک قائم نہ رہا اس کے خاص طور پر تین اسباب ہوئے

الف۔ قیام یورپ

ب۔ تحریک تصوف کا مطالعہ

ج۔ اسلام کا مطالعہ

یورپ میں اقبال کو اپنی آنکھوں سے مغربی تہذیب و تمدن کے مطالعہ کا موقع ملا اس نے دیکھا کہ کس طرح جارحانہ قومیت کے تصور نے قوموں کو ایک دوسرے سے جدا کر دیا ہے۔ وہ کس طرح ایک دوسرے کی دشمن ہو گئی ہیں اور انسانیت کی دھجیاں اڑانے میں مصروف ہیں۔ اپنے مقالہ فلسفہ عجم کے سلسلے میں اقبال نے مغربی اور مشرقی فلسفہ و تصوف کا گہرا اور وسیع مطالعہ کیا۔ مغربی فلاسفہ اور مذہبی مفکرین میں سے اس نے فلاطون، نٹ اسکٹین، سینٹ فرانسس اسی سی، آگنٹس لائیلا، پوپ، میدام دی گاباں براڈے، الگڈنڈر، میگن، لٹشے، برگساں وغیرہ کا مطالعہ کیا۔

مشرقی صوفیوں میں خاص طور پر ابام غزالی، رومی، جامی، حلقہ اور ایرانی صوفیاء کا کلام اس کے بیش نظر رہا۔ ہندی فلسفہ سے بھی اقبال کافی واقف تھا۔ شکر اچاریہ کے فلسفے کا وہ خاص طور پر دلدادہ تھا۔ دکن کی تحریک تصوف کا جس کے علمبردار ایک نانٹھ اور دگبیر وغیرہ تھے، اقبال نے کافی مطالعہ کیا تھا۔

تحریک تصوف کے اس مطالعہ نے ایک بات اقبال پر بہت واضح کر دی کہ دنیا کی اصل حقیقت

مادہ نہیں ہے بلکہ روح ہے

عالم ظہور جلوۂ ذوقِ شعور ہے

یہی اصطلاح میں اسی غیر مادی شعور کو روح کہتے ہیں۔ مولانا روم کے خیالات سے اقبال بہت ہی متاثر نظر آتا ہے چنانچہ وہ خود کو ان کا خوشہ چیں کہتا ہے۔

۸۔ اقبال کی فطری شاعری کا دور

۱۹۰۵ء سے ۱۹۱۰ء تک اقبال کی شاعری کا دراصل عبوری دور ہے۔ اس دور میں اقبال کی فطری شاعری کا رنگ اور بھی زیادہ نکھر آیا ہے۔ یورپ کے حسین مناظر نے شاعر کے دل پر بہت اثر کیا۔ اور اکثر نظمیں انہیں تاثرات کا نتیجہ ہیں اسی بنا پر اس دور کی شاعری کو ہم اقبال کی فطری شاعری کا دور بھی کہہ سکتے ہیں اس دور میں اقبال نے بہت کم مگر نہایت اچھی فطری نظمیں کہی ہیں مثلاً ایک شام حقیقت حسن، چاند تارے، تنہائی وغیرہ فی اعتبار سے نہایت لاجواب نظمیں ہیں اس دور میں بھی تصوف کا ہلکا سا رنگ اقبال کی شاعری میں موجود ہے۔ وہ فطرت انسانی اور خارجی فطرت میں ایک عجیب ہم آہنگی اور ارتباط محسوس کرتا ہے انسانی دل کی کسک اور غنچے کے چمکنے کی اصل وہ ایک ہی قرار دیتا ہے۔ وہ غیر محسوس طور پر فطرت کے تمام مظاہر کی اصل ایک ہی قرار دیتا ہے۔ اسی بنا پر دریا کی روانی اور سبرے کی شادابی میں اس کے مضطرب دل کو سکون حاصل ہوتا ہے۔

۹۔ اقبال کی اسلامی شاعری کا دور

۱۹۰۷ء میں اقبال ہندوستان واپس آگیا۔ اسی زمانے میں عالم اسلام میں زندگی کی ایک نئی لہر دوڑ گئی۔ اسلامی ممالک کی تباہی سے مسلمانان ہند بھی سبے چین ہو گئے۔ جنگ طرابلس، جنگ بلقان، جنگ عظیم اور اس کے بعد جنگ اناطولیہ نے مسلمانوں کے جذبات کو ابھارا، اقبال بھی مسلمانان ہند کی ان تحریکات سے کافی متاثر ہوا۔ چنانچہ اس عرصے میں اس نے درود اسلامی سے لبریز خوب خوب نظمیں کہیں۔ اسلام کی اس تحریک کو پان اسلامزم کی تحریک کے

کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے جس کا مقصد یہ تھا کہ تمام ممالک اسلامی کی خلیفہ کے تحت میں ایک اسلامی ریاست قائم کی جائے۔ سلطان عبدالحمید اس کے علمبردار تھے۔

نبی علامہ اقبال سے اس مسئلے پر کافی تبادلہ خیالات کا موقع ملا۔ وہ اس قسم کی ایک اسلامی و مسلمات کے قیام کو ناممکن سمجھتے تھے۔ اس قسم کی سلطنت کا خاتمہ خلافت راشدہ کے بعد ہو گیا اور اس کے بعد وہ کبھی بھی قائم نہ ہو سکی۔ انھوں نے مجھ سے کہا کہ یہ خیال ایک فرانسیسی سیاست دان نے اس لیے تراشا تھا (جس کا نام میں اس وقت بھول گیا ہوں) کہ وہ اسلامی ممالک کے خلاف متحدہ یورپ کے جذبات بھڑکائے۔ ان کو اسلامی غلبے سے ڈرائے تاکہ مغربی اقوام کو اسلامی ممالک میں دست درازی کا موقع مل جائے۔ پھر انچو ایسا ہی ہوا۔ انگریز سیاست دانوں نے خود یہ خیال ہندوستان میں عام کیا تاکہ مسلمانان ہند کی توجہ ملک کے داخلی سیاسی مسائل کی طرف نہ ہو بلکہ اسلامی ممالک کے ساتھ زبانی ہمدردی میں ان کا تمام جذبہ عمل ختم ہو جائے۔ مسلمان ہند کی سیاست عملی نہ ہو بلکہ صرف خیالی ہو کر رہ جائے۔ علامہ اقبال اس معنی میں جس معنی میں کہ عام طور پر سمجھا جاتا ہے 'پان اسلامسٹ' نہ تھے بلکہ وہ ایک مسلمان کی طرح اخوت اسلامی کے زبردست قائل تھے۔ وہ آزادی اسلام کو ہندوستان بلکہ تمام مشرق کی آزادی کا ضامن سمجھتے تھے۔

۱۰۔ مسلمانان ہند کی جدید تحریک قومی کے خصائص

مسلمانان ہند کی بیسویں صدی میں اسلامی قومی تحریک سے اقبال کے آئندہ خیالات کے سمجھنے کے لیے اچھی طرح واقف ہونا ضروری ہے۔ وہ خود اس شاعری کی تخلیق تھا۔ اور اس تحریک کے پیدا کرنے میں اس کا زبردست ہاتھ تھا۔ اس تحریک کے عین زبردست علمبردار مولانا محمد علی، مولانا ابوالکلام اور علامہ اقبال تھے۔ محمد علی نے اپنی سیاسی تحریروں تقریر، ابوالکلام نے اپنی تفسیر قرآنی اور اقبال نے اپنی شاعری سے اس تحریک کو پیدا کیا اور اس کو پروان چڑھایا۔ اسلام کی بستی کے احساس کے باعث یہ تحریک پیدا ہوئی اور اسلام کو اس کے اصلی رنگ و روپ میں دیکھنا اس کا مقصد قرار پایا۔ یہ تحریک بہت حد تک ماضی کی روایات پر مبنی تھی۔ قومی احساسات سے زیادہ مذہبی جس اس تحریک کی جان تھی۔

آزادی ہند کا خیال اس تحریک میں مفقود تو نہ تھا لیکن وہ بالذات مقصد بھی نہ تھی۔ یہ ایک جذباتی تحریک تھی جو ہندوستان کی کلی سیاست کی بجائے عالم اسلامی کی سیاست میں تجویزوں کے ذریعے حصہ لینا چاہتی تھی۔

علمی اعتبار سے اس نے اردو علم و ادب میں ایک نئی انشا اور نئی شاعری کی بنیاد ڈالی۔ اس کی بنیاد قرآن کے روحانی اور اخلاقی قوانین پر تھی۔ اس تحریک میں دیوبند کے مذہبی تحریک کے علما اور علی گڑھ کی دیہوی تحریک کے علمبردار لیڈر جو گزشتہ نصف صدی سے ایک دوسرے سے علیحدہ تھے، آکر مل گئے۔ دونوں کے اتحاد سے ہندوستان میں ترکی اور ایران کے خلاف علما اور جہاد یل علم یافتہ طبقہ کی کش مکش کا ڈر جاتا رہا اور دین و دنیا یکجا آکر مل گئے۔

تعلیمی اعتبار سے اس نے جامعہ ملیہ اسلامیہ کی بنیاد ڈالی جس کی تشکیل میں مذہبی اور سیاسی رہنماؤں کا ہاتھ شامل تھا اور جو مسلم نوجوانوں کو دین و دنیا دونوں سے بہرہ ور کرنا چاہتا ہو

سیاسی اعتبار سے اس نے تحریک خلافت اور تحریک ترک موالات پیدا کی اور ہندوستان کے مسلمانوں نے اپنی حکومت کے فنا ہو جانے کے ایک عرصہ بعد ایثار و قربانی کا علمی مجاہدانہ قدم اٹھایا۔ اس تحریک کا اثر اقبال کے خیالات پر بہت بڑا اور ان کی شاعری اس تحریک کی آئینہ دار ہوئی۔

۱۱۔ فلسفی یا شاعر

اسی عرصے میں اقبال کا تصور کائنات بھی متعین ہونے لگا جس کا اظہار انھوں نے اپنی بعد کی کئی دہائیوں اسرار خودی، رموز بے خودی، پیام مشرق، جاوید نامہ، نذر و نعم، ضرب کلیم وغیرہ میں کیا ہے۔ میں نے جان بوجھ کر یہ نہیں کہا کہ اقبال نے اب اپنا فلسفہ مرتب کر لیا۔ اقبال کو فلسفہ کے نام سے پرہیز تھی اور وہ اپنے آپ کو کبھی بھی فلسفی کہنا پسند نہ کرتے تھے۔ دور ان گفتگو میں بعض مرتبہ میرے منہ سے بلا ارادہ اگر ان کے لیے فلسفی اور ان کے خیالات کے لیے نظام فلسفہ کے الفاظ نکل گئے تو انھوں نے مجھے یہ ہنکڑ ٹوک دیا کہ ان کا کوئی نظام فلسفہ نہیں ہے وہ کہا کرتے تھے کہ ”فقیر ان کو دراثنا“ لی ہے اور فلسفہ وغیرہ انھوں نے صرف انھیں حقائق کو جان کا ان کو کلی یقین ہے عقلی طور پر سمجھنے کے لیے

سیکھ لیا ہو۔“

محدود معنی میں فلسفہ اس نظام خیالات کا نام ہے جو عقلی غور و فکر کا نتیجہ ہوتا ہے، جو نامی نہیں بلکہ جامد ہوتا ہے، جس کا تعلق زندگی کے تمام سرچشموں سے نہیں بلکہ صرف عقل سے وابستہ ہوتا ہے، جو کائنات کے تمام تصور پر نہیں بلکہ صرف عقلی استدلال پر مبنی ہوتا ہے۔ اقبال ایک شاعر تھا اور شاعری اس کے لئے جزو و مینبر ہی تھی۔ اس نے جو کچھ حاصل کیا تھا وہ سرچشمہ حقیقت سے بلا واسطہ تعلق کا نتیجہ تھا۔ وہ صرف عقل کا ممنون احسان نہیں تھا بلکہ اپنی تمام وجدانی کیفیت کا۔ اسی بنا پر اس کے خیالات کی ہم محدود معنی میں فلسفہ نہیں کہہ سکتے بلکہ وہ ایک مکمل تصور کائنات تھا جس کو شاعری کا رنگ و روپ دے کر اقبال نے دنیا کے سامنے پیش کیا۔ ہر بڑے شاعر کے لیے ایک تصور کائنات کا ہونا لازمی امر ہے۔ اسی طرح اقبال کا بھی ایک تصور کائنات تھا۔ جو اقبال کے کلام اور زندگی کو بحیثیت ایک شاعر کے سمجھنے کی کوشش کریں گے وہ اسے صحیح سمجھیں گے۔ لیکن جو اسے بحیثیت ایک فلسفی یا سیاست دان کے سمجھنے کی کوشش کریں گے ان کے لئے اقبال کا کلام اور اس سے زیادہ اس کی زندگی ایک عقہہ بالائیل ہو کر رہ جائے گی۔ اقبال ان اداوں تا آخر ایک شاعر تھا۔

۱۲۔ اقبال کا اسلامی تصور کائنات

اقبال کے تصور کائنات پر بالآخر خالص اسلامی رنگ چڑھ گیا۔ مغربی و رومی کا مطالعہ کرتے کرتے بالآخر مشرب حقیقت کا یہ پیغام اصل سرچشمہ زندگی تک پہنچ گیا۔ قرآن ہدایت انسانی کے لیے آخری صحیفہ ہے۔ اقبال کہا کرتے تھے کہ اگر انسان اس کا مطالعہ خشوع و خضوع سے کرے تو اس پر کائنات کے تمام اسرار سر بسجود کھل جائیں۔ رسول اللہ صلیم کی زندگی اس قرآن کی ایک عملی تفسیر ہے۔ دنیا پہلے عہد طفولیت سے گزر رہی تھی اس لئے وہ عقلی احکامات نہ سمجھ سکتی تھی۔ اس لیے معجزات کے ذریعے اس کی رہنمائی کی گئی۔ رسول اللہ صلیم کے زمانے میں دنیا اپنے عہد بلوغ کو پہنچ گئی۔ چنانچہ آپ کو ایسا پیغام دیا گیا جو انسان کے عقلی قوانین پر حکم ہو۔ ختم نبوت کے لیے اقبال ایک انوکھی دلیل لاتا ہے وہ کہتا ہے کہ محمد رسول اللہ صلیم پر نبوت اس لیے ختم ہوئی کہ انھوں نے انسانیت کو ایک

ایسا نظام زندگی دیا جو عقل پر مبنی ہو۔ معجزات کی اب ضرورت اس لیے باقی نہیں کہ انسانی عقل اب اپنی فلاح و بہبود کے وسائل خود متعین کر سکتی ہو۔ انسانی عقل ہی اب تمام امور کے لیے آخری معیار قرار پائی اندھی تقلید اور ایمان نہیں بلکہ عقلی غور و فکر فطرت کا مطالعہ انسانیت کے لیے اصلی سرچشمہ بنا ہوا۔ قرآن کی تعلیمات اور عقل انسانی میں کسی قسم کا کوئی بھی اختلاف نہیں ہو بلکہ قرآن کا ہر اصول و قانون عقل کے معیار پر پورا پورا اثر تا ہو یہاں اقبال کے خیالات کس قدر عقلیت پر مبنی نظر آتے ہیں معلوم ہوتا ہو کہ وہ سوائے عقل کے کسی چیز کو بھی تسلیم نہیں کرتا لیکن دراصل یہ نہیں ہو اس مسئلے کی وضاحت ہم آئندہ کریں گے۔

انسانی نشوونما کے لیے بنیادی قوانین اور اصولوں کی ضرورت ہو وہ دے دیے گئے ہیں۔ ان اصولوں میں تبدیلی نہیں ہو سکتی البتہ مختلف حالات کے لیے جزئیات میں تبدیلی کی ضرورت ہو۔ سو وہ ان اصولوں سے استنباط کیے جاسکتے ہیں یا ضرورت زمانہ کے مطابق ان کی تاویل کی جاسکتی ہو۔ شریعت اسلامیہ میں اس کو اجتہاد کہتے ہیں۔ لیکن یہ اجتہاد ہمیشہ قرآن و سنت کے تابع ہوگا اجتہاد کی صحت یا عدم صحت کا دار و مدار عقل اجتماعی پر منحصر ہو۔ اس اصول اجتہاد کو تسلیم کرنے کے معنی یہ ہیں کہ اقبال ہیئت اجتماعیہ کو جامد نہیں بلکہ ارتقائی تسلیم کرتا ہو۔ جماعت لحاظ بحفظ نشوونما کر رہی ہو۔ اس تیز و ارتقا کے ساتھ اس کو نئے نئے قوانین کی ضرورت ہو۔ اسلام نے اصول اجتہاد کے ذریعے اس ضرورت کو پورا کر دیا ہو۔

۱۳۔ اصول ارتقا اور کائنات

نہ صرف جماعت کے متعلق بلکہ کل کائنات کے متعلق اقبال کا نقطہ نظر ارتقائی ہو۔ عدم سے وجود میں دنیا ایک بیک نہیں آگئی ہو بلکہ اس نے ارتقا کی بہت سی منازل طو کی ہیں۔ مولانا روم کی طرح وہ اس پر یقین رکھتا ہو کہ انسان نے اپنی انسانیت سے پہلے حادوات، نباتات اور حیوانات کی منازل طو کی ہیں اور آئندہ بھی وہ ترقی کی بے شمار منازل طو کرے گا۔ مادیت سے تدریجاً وہ روحانیت کی طرف بڑھ رہا ہو اور ممکن ہو کہ اس ارتقا کا خاتمہ مکمل روحانیت ہو۔

ہو جائے کیونکہ ارتقا کی انتہائی منزل کا تصور صرف روحانیت ہی کا تصور ہو سکتا ہے۔

انسان جماعت اور کائنات میں ارتقائی اصول کا رفرما ہے لیکن یہ ارتقا ہموار نہیں ہوتا بلکہ اصول تضاد کا پابند ہے۔ صبح کی دلفریب کے لئے شام کی تیرگی، بہار کے لیے خزاں، بلند پہاڑوں کے لیے عمیق وادیاں، خوشی کے لیے غمی، زندگی کے لیے موت، ضمیر انسانی کے لئے نفسِ امارہ، نیکی کے لئے بدی، اقوام کی ترقی کے لیے منزل، کائنات کے تناسب وہم آہنگی کے لیے اس کی ہیبت و قیامت۔ خدا کے لیے شیطان ضروری ہے۔

ستیزہ کار رہا تو ازل سے تا امروز

چراغِ مصطفوی سے شرارِ بولہبی

اقبال زندگی کے اس دوسرے پہلو سے چشم پوشی نہیں کرتا۔ وہ کائنات کے ارتقا میں اصولِ تحریب کی اہمیت کو اسی طرح تسلیم کرتا ہے جس طرح اصولِ تعمیر کو۔ چنانچہ شیطان کو وہ مولوی کی طرح نفرت کی نگاہ سے نہیں دیکھتا بلکہ اس کی ہمت عالی کی داد دیتا ہے۔ نیکی و بدی کی اس کش مکش میں بالآخر غلبہ نیکی ہی کو حاصل ہوتا ہے کیونکہ زندگی کی اصل خیر ہے، بدی تو محض نیکی کا ایک تمغہ ہے جس کے بغیر نیکی کا وجود نہیں ہو سکتا۔ بقول غالب

لطافتِ بے کثافت جلوہ پیدا کر نہیں سکتی

چمنِ زنگار ہو آئینہ، بادِ بہاری کا

کائنات کا یہ تصور کہ زندگی کی اصل صداقت، نیکی اور حسن ہے۔ رجائی فلسفہ تاریخ کا بنیادی اصول ہے۔ مذہبی پیشوا تو اس خیال کو ہمیشہ ہی سے پیش کرتے چلے آئے ہیں۔ مغربی فلاسفین بھی افلاطون کے وقت سے یہ خیال عام ہو گیا ہے۔ اقبال بھی اس فلسفہ امید کا پیامبر ہے۔ اس کے لیے کائنات کی اصل صداقت، حسن اور نیکی ہے۔ وہ حسن کا ہر جگہ تلاشی ہے۔ وہ ایک عاشق ہر جانی ہے جو حسن کی اس کے ہر مظہر میں پرستش کرنا چاہتا ہے

جنتوں کی لیے پھرتی ہوا اجزا میں مجھے

حسن بے پایاں ہو دردِ لا دوار کھتا ہوں میں

گو حسین تازہ ہو ہر لحظہ مقصود نظر حق سے مضبوط پیمان وفا رکھتا ہو میں
وہ قنوطیت کو اپنے پاس بھی نہیں آنے دیتا۔ وہ شوپن ہاؤس کی طرح جس نے ہندو فلسفہ کے
زیر اثر دنیا کو ایک کرب و الم کی جولانگاہ سمجھتا تھا، مایوس نہیں ہو۔ وہ کائنات کی ہر نیرنگی اور
تغیر میں قدرت کا رحیم ہاتھ کار فرما دیکھتا ہو جس کو ترقی کی بلند سے بلند منازل کی طرف
لے جا رہی ہو۔

کائنات کے اس ارتقائی نظریے میں چند وقتیں ہیں جن کا حل برگساں کی طرح اقبال بھی
آخر تک نہ کر سکا۔ کائنات ارتقا کر رہی ہو یعنی تغیر پذیر ہو۔ تغیر نشانی ہو نقص دہی کی۔ کیا یہ نقص
کبھی رفع ہو جائے گا۔ یعنی کائنات مکمل ہو جائے گی؟ جس وقت بھی کائنات مکمل ہو جائے گی
اس وقت اس کی ترقی کے امکانات پھر محدود ہو جائیں گے یعنی اس میں نقص آجائے گا۔ چونکہ
حدود تعین نقص کی نشانی ہو، احوال کائنات کائنات کے ذریعے اپنا اظہار کر رہا ہو بقول غالب
اصل شہود و شاہد شہود ایک ہو

کیا شہود کی طرح شاہد بھی اصول ارتقا کا پابند ہو۔ اقبال وہاں بھی اصول ارتقا کو تسلیم
کرتا ہو۔ اگر یہ واقعہ ہو تو پھر مندرجہ بالا دقتیں یہاں بھی پیدا ہوتی ہیں۔ اگر وہ اصول ارتقا کا
پابند ہو تو گویا اس میں نقص ہو اور اگر نہیں ہو تو اس کے ارتقا کے احکامات محدود ہیں جو خود ایک
نقص کی نشانی ہو۔

اقبال کے فلسفہ اور بہتیت اجتماعیہ کے متعلق اس کے تفصیلی خیالات سے بحث کرنے کا

یہ موقع نہیں ہو جس کا اظہار اس نے Reconstruction of thought in Islam
میں کیا ہو۔ اس کتاب میں اس نے جدید علوم و فلسفہ کی روشنی میں اسلام کا جدید علم کلام مرتب کیا ہو۔

۴۱۴۔ اقبال کا نظریہ علم

اقبال کے بنیادی خیالات کو سمجھنے کے لئے البتہ دو ایک باتوں کا جان لینا ضروری ہو۔
اولاً تو اس کا نظریہ علم، اقبال ہمیشہ عقل کی تضحیک کرتا ہو۔ اس کی پہلے بضاعتی اور کم مائیگی پر توجہ

دلاتا ہے، وہ کہتا کہ عقل زندگی کے اسرار سرسبز کو افشا نہیں کر سکتی اور نہ وہ زندگی کے لئے کوئی راہ عمل مرتب کر سکتی ہے۔ وہ عقل کے مقابل میں دل کو سراہتا ہے اور دل کی صفت عشق کا تو دلدادہ ہے۔

عشق کے مضراب سے لغز تار حیات

عشق سے نور حیات عشق سے نار حیات

عشق سے پیدا ہوئے زندگی میں زیر و بم

عشق سے مٹی کی تصویروں میں سوز و مہم

اقبال کے خیالات میں یہ ایک عجیب تضاد دکھائی دیتا ہے کہ ایک طرف تو وہ بے بضاعتی عقل کی طرف توجہ دلاتا ہے اور دوسری طرف وہ ہمیت اجتماعیہ کی بنیاد ہی عقلی قوانین پر رکھتا ہے۔ دراصل اقبال کے خیالات میں ابھرنے والے دکھائی دیتی ہے کہ وہ جس وقت عقل کو اہمیت نہیں دیتا چاہتا تو اس کا عمل وقوع دوسرا ہوتا ہے۔ اقبال عالم مادی میں عقل کی مکمل دسترس تسلیم کرتا ہے۔ لیکن عالم ارواح میں وہ اس کو محض بے کار سمجھتا ہے۔ جہاں تک علوم طبعیہ، عقلی فلسفہ، منطق، فلسفہ سیاست و معیشت، ریاضی وغیرہ کا تعلق ہے یہاں صرف عقل ہی کی کسوٹی پر بیج اور جھوٹ کو پرکھا جاسکتا ہے لیکن جس طرح جسمانی اعضا سے عقل کا کام نہیں لیا جاسکتا اسی طرح عقل سے اصل حقیقت کا پتہ نہیں چل سکتا۔ کیونکہ اصل حقیقت کی سرحد عقل سے ماورائی ہے۔ فرانس کا مشہور فلسفی برگسون جس کے ادراک اقبال کے خیالات میں بڑی مشابہت پائی جاتی ہے حقیقت کے پتہ چلانے کے اس ذریعے کو وجدان کہتا ہے۔ یہ وجدانی کیفیت عقل سے ایک ماورائی چیز ہے جو انسان کا تعلق حقیقت سے بلا واسطہ پیدا کر دیتی ہے

۱۵۔ اقبال کا تصور عشق

وجدان کے نظری عناصر کے ساتھ اقبال نے زندگی کے عملی عناصر بھی شامل کر دیے ہیں اور دونوں کی ترکیب سے اقبال کے تصور کائنات کی مشہور اصطلاح ”عشق“ وجود میں آئی ہے۔

عشق میں عقل کی موثر کیفیوں اور چون و چرا کی گنجائش نہیں ہے۔ یہاں منطقی استدلال، صغریٰ و کبریٰ، تجزیہ و ترکیب کا سوال ہی نہیں اٹھتا۔ عشق رموز کے تمام پروے اٹھا دیتا ہے اور شاہد بنی یہاں بے نقاب ہو جاتا ہے۔ عشق ہر چیز میں انفرادیت پیدا کر دیتا ہے۔ عشق صرف انسانوں ہی میں نہیں پایا جاتا بلکہ اُس کا وجود جمادات، نباتات، حیوانات غرض کہ کائنات کے ہر ذرے میں موجود ہے۔ یہ ہر ذرے کا تعلق اصل حقیقت سے قائم رکھتا ہے تاکہ اُس کی مادی اور معنوی تربیت ہر سکے عشق تمام مشکلات اور کار و ڈول کو سر کرتا ہو منزل مقصود کی طرف بڑھا چلا جاتا ہے اور بالآخر کامیابی کا سہرا اسی کے سر پہتا ہے۔ خوف و حزن کا عشق میں گز نہیں ہے۔

بے خطر کو دھڑا آتشِ نمرود میں عشق

عقل ہے محو تماشا کے لبِ یامِ ابھی

عشق میں انسانی جدوجہد کو زیادہ دخل نہیں ہے۔ بلکہ یہ فیضانِ رحمت کی طرف سے ہے چاہے اسے عطا ہوتا ہے۔ سب سے زیادہ عشق پیغمبروں کو عطا کیا گیا ہے اور اس کا اکمل ترین اظہار قائم النبیین صلی علیہم السلام میں ہوا ہے۔ یہ عشق کارگاہِ ہستی میں ایزدی رہنمائی ہے جس کے ذریعہ انسان اپنی مادی اور روحانی منازل ارتقا طے کرتا ہے۔ خدا کو خود اپنی ذات سے عشق ہے جس کے باعث اس نے کائنات کو پیدا کیا تاکہ وہ خود اپنا مشاہدہ کر سکے۔

دہر جز جلوه کیستائی مشوقِ ہمیں

ہم کہاں ہوتے اگر حسن نہ ہوتا خود میں (غالب)

۱۶۔ عقل اور عشق

اقبال اگر وجدان و عشق ہی کو اصل سرچشمہ ہدایت سمجھتا ہے تو پھر اس نے جدید عقلی علوم کی بنا پر ایک فلسفہ اور ایک جدید علمِ کلام کیوں مرتب کیا؟ یہ سوال میں نے خود علامہ مرحوم سے کیا تھا۔ انھوں نے فرمایا کہ عشق ہی دراصل بنیادی چیز ہے۔ مگر دنیا میں تمام انسان یکساں نہیں ہوتے۔ بعض کو یہ عطیہ الہی نصیب نہیں ہوتا۔ اور بعض پیغمبروں کی اطاعت و پیکار ناہیں چاہتے۔ اُن کے

لیے ضروری ہو کہ علوم عقلیہ کی جدید ترین تحقیقات کی بنیادوں پر مذہب کی حقیقت واضح کی جائے۔ لیکن سائنس کی تحقیقات کو معیار قرار نہیں دیا جاسکتا۔ وہ کسی حد تک مذہب کی بنیادی روحانی حقیقت تک ضرور پہنچائی کر سکتی ہے۔ مگر ان کی یہ رہنمائی نہ تو قطعی ہو سکتی ہے اور نہ ہمیشہ قابل یقین۔ اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ فطری قوانین اور وحی الہی میں کبھی تضاد ہو سکتا ہے لیکن اس کا کیا کیا جائے کہ عقل انسانی رفتہ رفتہ ترقی کر رہی ہے اور وہ ہنوز فطرت کے اسرار سر بہتہ کو صحیح طور پر معلوم کرنے سے عاجز ہے۔“

علامہ اقبال کے اس خیال کو میں ایک مثال سے واضح کروں گا۔ مادہ میں یہ کہتے ہیں کہ ذرات

Atoms ہی اصل کائنات ہیں۔ یہ ذرات چونکہ مادی ہیں۔ اس لیے دنیا بھی صرف مادہ سے تعمیر کی گئی ہے۔ روح کا یہاں کہیں وجود نہیں ہے اس خیال کے مخالفین نے بتایا کہ انسانی شعور مادہ نہیں ہے کیونکہ یہ مکان کا پابند نہیں ہے۔ مادہ اور شعور میں بنیادی اختلافات ہیں۔ کچھ دنوں اس ثانویت (Dualism) کو اہل علم تسلیم کرتے رہے۔ اب سائنس نے یہ ثابت کر دیا ہے کہ ذرات قابل تقسیم ہیں اور ان ذرات کی اصل ایکٹرون Electron ہیں جو مادی نہیں ہیں بلکہ ایک قسم کی قوت (Energy) ہیں۔ قوت اور شعور خاصیت میں ایک ہیں گویا کہ اب خود سائنس نے ثابت کر دیا ہے کہ مادہ کی اصل شعور ہے۔

منطق، ریاضی، علم طبیعات، فلسفہ اور تاریخ کی مدد سے اقبال روحانی حقیقت کو سمجھانے کی کوشش کرتا ہے لیکن وہ یہ صاف صاف کہہ دیتا ہے کہ یہ کوشش صرف ان کے لیے ہی جو اصل سرچشمہ سے سیراب ہونا نہیں چاہتے یا نہیں ہو سکتے۔ اقبال مادیت کا سخت ترین مخالف ہے۔ وہ کاٹھنثویت (Dualism) کو بھی تسلیم نہیں کرتا۔ اس کے نزدیک تو عالم ظہور جلوہ زد شعور ہے۔ وہ شکر اچار یہ اور ہیگل کی طرح شعور کو اصل کائنات تصور کرتا ہے لیکن شعور سے اس کا مفہوم صرف عقلی اصول نہیں ہے بلکہ وہ عقل سے بھی جامع یعنی روح ہے جسے گوشتے گاٹھ کہتا تھا۔ وہ گوشتے کی طرح جمادات، نباتات، حیوانات اور انسانوں میں گاٹھ ہی کو اصل زندگی تصور کرتا ہے۔ اور باقی ہر چیز کو اس کا مظہر۔ اس لیے اس کا دل جو روح ازلی کا کین ہے گوشتے کی طرح ہر چیز میں روح کا وجود دیکھ کر بے تاب

ہو جاتا ہے۔ وہ دنیا کو جان نہیں بلکہ نامی تصور کرتا ہے جو روح سے بے ہر ہے۔

۱۶۔ اقبال کا تصور خودی

اقبال نے اپنے تصور کائنات کو نیم شاعرانہ، نیم فلسفیانہ اصطلاح "خودی" کے ذریعے ظاہر کیا ہے۔ عشق خودی کا فعل ہے۔ شجر و حجر، حیران و انسان غرض کہ کائنات کی ہر چیز کی ایک خودی ہوتی ہے۔ یہی خودی اہل زندگی ہے۔

خودی میں ڈوب جا غافل یہ ستر زندگی ہے

زندگانی ہے صدفِ تپوۂ نیاں ہے خودی
وہ صدف کیا ہے جو قطرے کو گہر کر نہ سکے

خودی کیا ہے رازِ درونِ حیات
خودی کیا ہے بیداری کائنات

یہ خودی کیا چیز ہے؟ اقبال کے خیالات کو سمجھنے والوں کے لئے اس کو متعین کرنے میں اب وقت نہ ہوگی خودی انسان کا مادی پہلو نہیں ہے کیونکہ مادی پہلو تو اقبال کے لیے محض ایک عارضی اور ثانوی حیثیت رکھتا ہے۔ جو لوگ کہتے ہیں کہ اقبال جبرن فلسفی نطشے سے بہت متاثر ہوا ہوان کی غلطی یہاں صاف عیاں ہو جائے گی۔ نطشے انسان کے حیوانی پہلو کی پرستش کرتا تھا۔ وہ قومی یکمل انسانوں کو دنیا کا حاکم بنادینا چاہتا تھا۔ وہ ان کے ہر ایک جاہلانہ فعل کو انسانیت کے لیے معیار قرار دینا چاہتا تھا۔ اخلاق اس کے نزدیک صرف قوی حاکم کے اعمال کا نام تھا۔ اقبال اس کے بالکل برعکس انسان کی حیوانی خودی کو نہیں بلکہ اس کی روحانی خودی کو ترقی دینا چاہتا ہے۔ وہ ہمہ بلقیاس حیوانیت کو نہیں بلکہ روحانیت کو اہل معیار زندگی سمجھتا ہے۔ اس کا مثالی حاکم نطشے کی طرح قومی حاکم نہیں ہے بلکہ "مرد قلندر" ہے جو روحانی قدور کے سامنے دنیا کی ہر چیز کو ٹھکرا دیتا ہے۔ بادشاہ جس کے

اگے سر نیا زخم کرتا ہو۔ جو اپنی شان و شوکت اور فوج و سپاہ کے ذریعے نہیں بلکہ روحانیت اور فقر کے ذریعے دنیا و جہاں کی بادشاہت کرتا ہو۔ انسان کی جب یہ خودی بیدار ہو جاتی ہے تو اس کی ترقی کے امکانات لامحدود ہو جاتے ہیں، کیوں کہ اس وقت اس کا ازدی مختصر بیدار ہو جاتا ہے جس کی ترقی کے امکانات کا پتہ کون و مکان کو بھی نہیں لگ سکتا۔

افراد کی طرح یہ خودی اقوام میں بھی ہوتی ہے اور اس کا مزاج ہر قوم میں مختلف ہوتا ہے۔ قوم کی اس خودی کو ہم دوح قومی بھی کہہ سکتے ہیں۔ حافظ کو جو حیثیت انسانی زندگی میں ہے۔ اسی طرح قوم کی تاریخ کی حیثیت قومی زندگی میں ہے۔ قومی تاریخ کو محفوظ رکھنے اور اس کو آئندہ نسلوں تک پہنچانے سے قومی خودی بیدار اور مضبوط ہوتی ہے۔

قومی خودی کی طرح انسانیت کی بھی خودی ہوتی ہے۔ اسی خودی کو سب سے اول محمد صلعم نے بیدار کیا۔ نسل و رنگ، وطن و قوم، عرب و عجم کے تمام امتیازات کو مٹا کے، انسانیت کا تخیل پیش کر کے اور اس کو علی جامہ پہنانے کی سعی نے تمام انسانوں کو ایک دوسرے کا بھائی بھاتی بنا دیا۔ لیکن انسانیت کو اسی خودی کا اب تک صحیح احساس پیدا نہیں ہوا ہے۔ اس لیے وہ باہم دست و گریباں ہے۔ اقبال انسانیت کی اس تنہا ہی پر خون کے آنسو بہاتا ہے۔ وہ جارحانہ مذموم قومیت سرمایہ داری، شہنشاہیت، رنگ و نسل کے امتیازات، جنگ و جدل، نفرت و عداوت پر نوحہ گناں ہی انسانیت کی تنہا ہی سے اقبال کے دل میں ٹپکتی ہے۔

انسانیت کی خودی کی طرح تمام کائنات کی بھی ایک خودی ہے۔ وہ کائنات کی اصل روحانی بنیاد ہے۔ مذہبی اصطلاح میں اسی کو خدا کہتے ہیں۔ خودی اور خدا کا بڑا قریبی تعلق ہے۔ چنانچہ جو

خودی کے اسرار و رموز سمجھ لیتا ہے وہ خدا کو سمجھ لیتا ہے

من عرف نفسه فقد عرف ربه

خودی کے سمجھنے کے لیے فطرت، علم انفس، تاریخ اور مابعد الطبیعیات کا مطالعہ ضروری ہے۔ خودی جمادات، نباتات، حیوانات اور انسان کے منازل طے کرتی ہوئی ارتقا کی انتہائی بلندیوں تک پہنچ جاتی ہے جن قوانین کے ذریعے خودی یہ منازل طے کرتی ہے اس کو اقبال اسلام کہتا ہے یعنی عناصر کی نظام کائنات سے مکمل ہم آہنگی۔ انسانوں میں جو اس قانون کی پیروی کرتا ہے اقبال اس کو مسلم کہتا ہے۔ یعنی خدا کا اطاعت گزار بندہ۔ کائنات کی مشین میں ٹھیک بیٹھ جانے والا پُرزہ۔

اقبال کے فلسفیانہ خیالات اور اسلامی تعلیمات میں اب مکمل مطابقت پیدا ہو گئی۔ وہ کائنات کی بنیادی خودی کو اسلام کا خدا کہتا ہے۔ اس خودی کو تربیت دینے کے لیے جو انسان دنیا میں بھیجے جاتے ہیں وہ خدا کے رسول ہیں۔ محمد صلی اللہ علیہ وسلم قائم النبیین تھے۔ کیوں کہ انہوں نے انسانی خودی کی تربیت کے لیے جو کچھ بھی قوانین ضروری ہیں وہ سب دنیا میں پیش کر دیے۔ اسلامی احکامات یعنی نماز، روزہ، زکوٰۃ اور حج وغیرہ کے ذریعے انفرادی اور اجتماعی خودی کی نشو و نما ہوتی ہے۔ امت اسلام یہ چونکہ ان تعلیمات کی حامل ہے اس لیے اس کے سپرد نبی نوع انسان کی رہنمائی کا کام کیا گیا ہے۔ کیوں کہ کوئی پیغام نبی کسی قوم کے پنچایا نہیں جاسکتا۔ اقبال کے لیے رسول اللہ اور ان کے بعد خلفائے راشدین کا زمانہ انسانیت کی تعلیم کے لیے مثال کا کام دیتا ہے اس وقت صحیح روح انسانی کا ظہور انسانی اجتماعی اداروں میں ہوا تھا۔ وہ اس وقت کی جمہوریت، معیشت، اور مذہبی زندگی کو صحیح زندگی سمجھتا ہے۔

۸۔ تصوف اسلام اور عمل

اقبال درہل ایک اسلامی صوفی شاعر تھا۔ وہ منفی تصوف کا نہیں بلکہ اثباتی تصوف کا حامل تھا۔ منفی تصوف وہ ہندی غبی تصوف ہے جو انسان کو اس دنیا سے بے تعلق کر کے صرف روحانیت میں گم کر دے۔ اثباتی تصوف اسلامی تصوف ہے جو انسان کا روحانیت سے اس طرح تعلق باقی رکھے کہ وہ اس دنیا میں زیادہ سے زیادہ انفرادی اور اجتماعی فرائض انجام دے اس کی سب سے اعلیٰ مثال رسول اللہ کی زندگی میں ملتی ہے۔ اقبال کو رسول اللہ کی ذات سے

عشق تھا اور وہ خاک پاک حجاز میں مزاجینے سے بہتر سمجھتا تھا۔ سنا ہوا کہ وہ آخری عمر میں رسول اللہ کی خدمت میں بطور ہدیہ پیش کرنے کے لیے ایک نظم بھی لکھ رہے تھے جو نامکمل رہ گئی، مشتاقان کلام اقبال کو اس کی طباعت کا یہ چینی سے انتظار ہے۔

گوشتہ نشین صوفیاء اور خشک ملاؤں کو اقبال پسند نہیں کرتا تھا۔ دونوں کو وہ اسلام کی اصل راہ سے ہٹا ہوا سمجھتا تھا۔

برکھ کی طرح وہ دنیا کو محض وہم و خیال تصور نہیں کرتا تھا بلکہ اس کو ایک ٹھوس حقیقت مانتا تھا وہ موضوعی عینیت (Subjective Idealism) کا نہیں بلکہ معروضی عینیت (Objective Idealism) کا قائل تھا۔ اسی بنا پر نفی نہیں بلکہ اثبات، اس کے فلسفے کی جان ہے وہ شاعر عمل ہے۔ کائنات کی بنیاد عمل پر ہے۔ اس لئے وہ انسانوں کو عامل اور مردِ مجاہد دیکھنا چاہتا ہے عمل سے زندگی بنتی ہے، جنت بھی جہنم بھی

شاعرانہ بندی میں اس کا مقابلہ ہندوستان میں صرف ٹیگور کر سکتا ہے۔ دونوں صوفی منش شعرا ہیں۔ مگر ایک منفی تصوف کا عامل ہے تو دوسرا اثباتی تصوف کا۔ ٹیگور خاموش اور پرسکون زندگی گزارنا چاہتا ہے، اقبال پر جوش و خروش

میں دارا بزم بر ساصل کہ آنجہا لوئے زندگانی نرم خیز است

بدریا غلط و بامویش در آویز حیات جاوداں اندر ستیز است

ٹیگور تخیل کی دنیا میں انسانی مشکلات بھول جانا چاہتا ہے۔ اقبال مشکلات کو دعوت دیتا ہے اور پھر ان پر حاوی ہونا چاہتا ہے۔

سخت کوشی سے ہی تلخ زندگانی انگلیں

ٹیگور خدا کے سامنے سر نہ زخم کر دیتا ہے۔ اقبال خدا کے حضور میں بھی اپنی انسانی خودی کو ذرا موش نہیں کرنا۔ ٹیگور کی شاعری کی جان سب کچھ ہستی کی نفی میں ہے، اقبال کے ہاں اثبات ہستی کا تصور سب سے زیادہ نمایاں ہے۔ ٹیگور ویدانت کے ذہنی فلسفے کا علمبردار اور ہندو قومیت کا ترجمان ہے

اقبال اسلام کے عملی فلسفہ زندگی کا حامل مسلم قوم کا شاعر ہو۔
خدا جانے حقیقت اصلی کیا ہے؟ شورش یا سکون؟ زندگی یا موت؟

۱۹۔ روحانی اشتراکیت

آخری عمر میں اقبال تحریک اشتراکیت سے کافی متاثر ہوا اور اس کی شاعری کا ایک نیا دور شروع ہوا۔ چونکہ مارکس اور لینن کے مادی فلسفہ کو تسلیم نہ کر سکتا تھا۔ اس لیے اس نے اس کی تحریک اشتراکیت کی مادی بنیادوں کو ٹھکرا دیا۔ لیکن اس کے معاشی پہلو سے اسے بڑی دلچسپی پیدا ہو گئی۔ ایک مستقل معاشی نظریہ اقبال نے پیش نہیں کیا اور نہ شاعر سے اس کی توقع کرنی چاہیے البتہ غریب و مفلوک الحال کسانوں اور مزدوروں کی حمایت میں اس نے درد و سوز سے لبریز بہت اچھی نظمیں کہیں۔

ایک تجھ کو کھا گیا سرمایہ دار حیلہ گر

شاخ آہو پر رہی صدیوں تلک تیری ہرات

نسل، قومیت، کلیسا، سلطنت، تہذیب و رنگ

خواب لگی نے خوب چن چن کر بنائے مسکرات

روحانی بنیادوں پر اقبال ایسا ہیسا معاشی نظام استوار کرنا چاہتا ہے جس میں سرمایہ دار غریبوں پر ظلم نہ کر سکیں اور نہ ماسہوکار غریب کسانوں کو لوٹ سکیں۔

کارخانے کا ہر مالک مردک نا کردہ کار

عیش کا پتلا ہی محنت ہی اسے ناسازگار

حکم حق ہے لیس للانسان الاما سنے

کھائے کیوں مزدور کی محنت کا پھل سرمایہ دار

محنت و سرمایہ دنیا میں صفت آرا ہو گئے

دیکھے ہوتا ہے کس کس کی تمناؤں کا خون

حکمت و تدبیر سے یہ فتنہ آشوب نیز

ٹل نہیں سکتا وقد کنتم بہ تستعجلون

کھل گئے یا جوج اور با جوج کے لشکر تمام

چشم مسلم دیکھ لے تفسیر حرفِ یسکون

اشتراکیت کے ایک بنیادی اصول ملکیت زمین کے بارے میں اقبال کہتا ہے:-

نکار تھی مزارع و مالک میں ایک روز دونوں یہ کہہ رہے تھے مرا مال ہے زمین
کہتا تھا وہ کرے جو ذراعت اسی کا کھیت کہتا تھا یہ کہ عقل ٹھکانے تری نہیں
پوچھا زمین سے میں نے کہہ کر کس کا مال تو بولی مجھے تو ہر فقط اس بات کا یقین

مالک ہو یا مزارع شوریدہ حال ہو

جو دیر آسماں ہو وہ دھرتی کا مال ہو

سرمایہ دار کس طرح حکومت کو اپنا آلہ کار بناتے ہیں اس کے متعلق اقبال کہتا ہے:-

سنا ہے میں نے کل یہ گفتگو تھی کا رخسانے میں پڑنے چھوٹیڑوں میں ہر ٹھکانا دستکاروں کا
مگر سرکار نے کیا خوب کونسل ہال بنوایا کوئی اس شہر میں تکیہ نہ تھا سرمایہ داروں کا

خدا تعالیٰ اپنے فرشتوں کو حکم دیتا ہے:-

اٹھو مری دنیا کے غریبوں کو جگا دو کاخ امرا کے در و دیوار ہلا دو

جس کھیت سے وہقان کی سیڑی ہو رزی اس کھیت کے ہر خوشہ گندم کو ہلا دو

غرض کہ اقبال اپنی آخری عمر میں بالکل اشتراکی ہو گئے تھے۔ مگر ان کی اشتراکیت کی بنیادیں اسلامی تعلیمات پر تھیں۔ اس لیے ہم اس کو روحانی اشتراکیت کہہ سکتے ہیں۔ اقبال روحانی اشتراکیت

کی تعلیم کو ایک نظام کے تحت میں نہ لاسکے۔ آخری عمر میں وہ اشتراکیت کے مطالعہ میں مصروف تھے جس کا مختصر نتیجہ انھوں نے اپنی آخری شاعری ”پس چہ باید کرد اے اقوام شرق“ میں لا الہ الا اللہ

کی تفسیر میں پیش کیا ہے۔ اشتراکیت کی تحریک انسانیت کے لیے ان کے خیال میں نفی کی تحریک ہے؟

جو تمام فسادہ معاشی، سیاسی، سماجی اور مذہبی نظامات کو تباہ کر ڈالنا چاہتی ہے۔ یہ ایک تخریب ہے؟

لیکن یہ تخریب انسانیت کی آئندہ تعمیر نو کے لیے ادب ضروری ہے۔ اس کے فسادہ نظام

کلیہ کی اصلاح ممکن ہی نہ تھی۔ اس نے انسانوں کی تمام آزادی کو نہنشا بیت کا ساتھ دے کر

ختم کر دیا تھا اور انسانیت کو غربت اور جہالت کے عیس غار میں ڈھکیں دیا تھا۔ قوت اور مذہب

کے اس ناپاک اتحاد کو تباہ کرنے کے لیے شاید اسی قسم کے ایک ہیبت ناک زلزلہ کی ضرورت تھی جس طرح کہ انقلاب روس کی صورت میں آج سے بیس برس پہلے نمودار ہوا۔ لیکن بہر صورت یہ ایک تخریب کنی، ایک طوفان تھا جس نے جہاں بہت سی خس و خاشاک کو بہا دیا وہاں نفس انسانی کے بہترین عناصر کو بھی پامال کر دیا۔ لیکن انسانیت کے بہترین عناصر جو نیکہ پائے دار اور مستقل ہیں اس لیے انھیں زیادہ عرصہ تک دبایا نہیں جاسکتا۔ انھیں عناصر میں سے انسانی نفسی زندگی کا سب سے پائے دار عنصر رہی ہو۔ اقبال کو یقین ہو کہ انسانیت ہمیشہ حالت نفی میں نہیں رہ سکتی اور اس کا خیال ہو کہ اس کی مادی اشتراکیت میں سے ایک عالمگیر مذہبی احساس پیدا ہوگا۔ اور یہ احساس پہلے احساسات سے زیادہ سماجی انصاف کے تصور پر مبنی ہوگا۔ نفی کے بعد اثبات کا یہ دور آنا اسی طرح یقینی ہو جس طرح ہیبت ناک شب کی تاریکی کے بعد درخشندہ آفتاب کا طلوع۔

اقبال نے منطقی طور پر اپنی روحانی اشتراکیت کی تعلیم کو مارکس کی مادی اشتراکیت کی طرح منظم نہیں کیا ہو۔ لیکن ان تعلیمات کی بنیادیں اس کے کلام اور اس کی تصانیف میں منتشر طور پر موجود ہیں اگر ہم انھیں ایک نظام کی شکل میں پیش کریں تو وہ مندرجہ ذیل خاکہ اختیار کریں گی۔

۲۰۔ اسلامی اجتماعیت

روحانی اشتراکیت کا پس منظر مارکس کی مادی اشتراکیت کے مقابلہ میں ظاہر ہو کہ روحانی ہو اقبال کی تمام تعلیمات کی بنیادوں کی طرح اس کی معاشی تعلیمات کی بنیادیں بھی روحانی ہیں۔ یعنی اصل حقیقت مادہ نہیں بلکہ روح ہو۔ روح اپنے اظہار کے لیے مادہ کی تخلیق کرتی ہو۔ مادہ روح کی تخلیق نہیں کر سکتا۔ روح کے لیے یہ اس لیے ممکن ہو کہ وہ زندگی کا فعال عنصر ہو۔ پھر اقبال کے نزدیک روح اور مادہ میں عیسائیت کی طرح تمیز مٹ گئی کرنا اسلامی تعلیمات کے خلاف ہو۔ وہ دراصل ایک ہی حقیقت کے دو پہلو ہیں جو دونوں پر حاوی ہو۔ مخالف رسول اللہ صلیم کی ایک حدیث ہو کہ ”زمانہ کو ہر امت کہو زمانہ خدا ہو۔“

اقبال مارکس کے اس نظریہ کو بھی رد کرتا ہے کہ صرف مادی محرکات انقلاب کا باعث

ہوتے ہیں۔ انقلاب کا اصلی محرک دراصل وہ روحانی، مذہبی و اخلاقی انقلاب ہوتا ہے جو نفس انسانی میں واقع ہوتا ہے۔ داخلی نفسی انقلاب کے باعث خارجی دنیا میں بھی انقلاب ہوتا ہے۔ دنیا کی تاریخ پر پہنچنے والے جو عظیم الشان اثرات مرتب کئے ہیں وہ اُن عظیم روحانی انقلابات کا نتیجہ ہیں جو ان بزرگ مدہ ہستیوں کے نفوس میں واقع ہوئے تھے حقیقت اعلیٰ سے گہرے تعلق کے باعث وہ عظمتوں کی انتہائی سر بلندیوں تک پہنچ گئے۔ اُس حد تک پہنچنے کی جدوجہد اس وقت تک انسانیت کر رہی ہے۔ انسانیت کے بلوغ کے زمانہ میں اسی قسم کا ایک روحانی انقلاب رسول اللہ کی زندگی میں پیش آیا تھا جس کے باعث انھوں نے عقل کو ہزار بندشوں سے آزاد کر دیا۔ اور انسانی مساوات کا نصب العین پیش کیا اور اس وقت کی سوسائٹی میں جہاں تک ممکن تھا اسے عملی جامہ پہنایا۔ لیکن جس روحانی بلندی پر رسول اللہ پہنچ گئے تھے اور اُن کے بلا واسطہ اثر کے باعث اس زمانہ کی جماعت پہنچ گئی تھی۔ اور جس کے باعث انھوں نے سیاسی اور معاشی مساوات کی مثال پیش کی تھی اس حد تک تمام انسانیت کے لیے یک دم پہنچ جانا ممکن نہ تھا۔ دنیا میں جس طرح معلم اور تعلیمات کی ضرورت ہے اسی طرح قبول صلاحیت کی بھی اشد ضرورت ہے۔ یہ صلاحیت اُسی طرح نشوونما کے قانون کی پابند ہے جس طرح دنیا کی ہر دوسری چیز۔ یہ صرف تدریجاً ہی پیدا ہو سکتی ہے۔ قبول صلاحیت پیدا کرنے کے لیے انسانیت کو یکڑوں برس لگ گئے۔ سیاسی مساوات کا اعلان بالآخر انقلاب روس نے کیا۔ اور معاشی مساوات کا انقلاب روس نے؛ لیکن کیا یہ اُس روحانی مساوات کا نتیجہ نہیں ہے جس کا اعلان رسول اللہ نے آج سے تیرہ سو برس قبل کیا تھا اور جس کا اثر فکر انسانی پر خاموش و ناواستہ طور پر برابر پڑ رہا تھا۔ سیاسی آزادی و معاشی مساوات کا تصور غرض کہ اقبال کے لیے اسلامی روحانی مساوات کے تصور کا سیاست و معیشت کے شعبوں میں اظہار ہے۔ روحانی غنا صر کی جن کے حامل آزاد ہیں مکمل نشوونما کے لیے معاشی اور سیاسی آزادی و مساوات کا ہونا از بس ضروری ہے۔ اسی بنا پر اقبال اشتراکیت کے اصولوں پر مبنی اجتماع کی تشکیل چاہتا ہے۔ لیکن وہ اپنی

اشتراکیت کے ذریعہ افراد کی خودی کو بر باد کرنا نہیں چاہتا بلکہ اس کی اور زیادہ نشوونما کرنا چاہتا ہے۔ وہ اجتماعی امور میں بغض، حسد، رقابت اور مقابلہ کے بجائے محبت، الفت، یگانگت اور تعاون چاہتا ہے۔ وہ فطرت انسانی میں تبدیلی کرنا چاہتا ہے اور اس کو حیوانیت کی پستیوں سے بلند کر کے ملکوتیت کی سر بلندیوں تک پہنچا دینا چاہتا ہے لیکن یہاں مقصود بالذات ”رہائی“ نہیں ہے بلکہ روٹی اس لیے ضروری ہے کہ انسان کا مادی وجود باقی رہے۔ تاکہ وہ مادی نفسی و روحانی ترقی کر سکے۔

مارکس کی طرح اقبال بھی طبقہ وارانہ جنگ سے نہ ڈرتا ہے اور نہ اُسے بری چیز سمجھتا ہے۔ وہ عوام کو بیدار کر کے ان سے انقلاب کروانا چاہتا ہے۔

اٹھو مری دنیا کے غریبوں کو جگا دو

وہ قوت کو عیسائیوں اور گاندھی جی کی طرح نفرت کی نگاہ سے نہیں دیکھتا۔ وہ اس کا احتمال ہر حالت میں بڑا نہیں سمجھتا۔ اگر طاقت اعلیٰ مقاصد کے لیے استعمال کی جائے تو وہ اس کے لیے ایک اچھی چیز ہے بلکہ دراصل وہ اس وقت تشدد نہیں رہتی۔ اس کے نزدیک تشدد و عدم دونوں کی زندگی میں اپنی اپنی جگہ ہے۔ اُسے اچھا یا بُرا صرف اس کا موقع استعمال بنا دیتا ہے۔ اسی لیے وہ مسلمانوں کو کبوتر بننے کی دعوت نہیں دیتا بلکہ انھیں شاہیں کی طرح تیز و طرار دیکھنا چاہتا ہے۔ عدم تشدد اس کے نزدیک زندگی کا نباتاتی تصور (Vegetative Conception of life) اُس کا تصور زندگی انسانی اور صرف انسانی ہی نہیں بلکہ ملکوتی ہے۔ وہ فطرت اور مظاہر فطرت کے سامنے سرینا زخم نہیں کرنا چاہتا اور نہ اُن میں اپنی ہستی کو جذب کر دینا چاہتا بلکہ وہ اُن کی تسخیر کرنا چاہتا ہے۔ ان پر قابو حاصل کرنا چاہتا ہے۔ اور ان کو انسانیت کی مادی اور روحانی ارتقا کے لیے استعمال کرنا چاہتا ہے۔ ہندوؤں کے تصور زندگی سے اس کا تصور زندگی کلیتاً مختلف ہے۔ خصوصاً گاندھی جی اور اقبال کے تصور زندگی میں تو زمین و آسمان کا فرق ہے۔ اقبال عفت کا دلدادہ ہے وہ علوم و فنون اور مادی ترقی کا

خواہاں ہی گاندھی جی اس کے برخلاف زندگی کا ایک منفی تصور پیش کرتے ہیں۔ اقبال جدید مغربی تصور زندگی سے زیادہ قریب ہی اور وہ اس میں جب خرابیاں دیکھتا ہے تو اس پر اسی لیے زیادہ سخت نکتہ چینی کرتا ہے کہ وہ اپنے سے قریب تر چیز میں خرابی دیکھنا نہیں چاہتا۔ اور پھر اسے افسوس بھی ہوتا ہے کہ اسلامی تہذیب و تمدن کا لگایا ہوا یہ مغربی پودہ کیوں غلط راہ اختیار کر رہا ہے۔

غرض کہ اقبال کا تصور زندگی نہ خالص مشرقی راہبانہ ہے اور نہ خالص مادی مغربی۔ وہ زندگی کے پھلنے اور پھولنے کے لیے نفی اور اثبات دونوں کو ضروری قرار دیتا ہے وہ تخریب بھی چاہتا ہے اور تعمیر بھی۔ لیکن تخریب اس لیے کہ بہتر تعمیر ہو سکے۔ وہ تشدد اور عدم تشدد دونوں کا حامی ہے لیکن تشدد اس لیے کہ انصاف و رواداری کے راستہ صاف ہو جائے بہر حال تشدد اور ہر موقع پر وہ عدم تشدد کو پسند نہیں کرتا بلکہ وہ اسے موت قرار دیتا ہے وہ تو زندگی کا خواہاں ہے۔ اس کی تمام نیرنگیوں۔ دلفریبیوں۔ جہتوں اور قہاریوں کے ساتھ اپنی تعلیمات میں وہ اعتدال کی راہ اختیار کرتا ہے۔ اسی لیے انفرادیت اور اجتماعیت اس کے یہاں باہم سموئے ہوئے ہیں۔ اس کی نگاہ خودی اور بے خودی دونوں پر رہتی ہے۔ وہ دین و دنیا دونوں کو پیش کرتا ہے۔ مشرق و مغرب اس کے یہاں آکر باہم گلے لگ گئے ہیں۔ اپنی ان تعلیمات کو عملی جامہ پہنانے کے لیے وہ سب سے بہتر امت اسلامیہ کو سمجھتا ہے۔ نہ صرف اس لیے کہ وہ ایک صحیح اور معتدل مذہب کی پیروی بلکہ اس لیے بھی کہ وہ جغرافیائی حیثیت سے مشرق و مغرب کے درمیان واقع ہے۔ اسی لیے وہ کسی فرقہ وارانہ ذہنیت کی بنا پر نہیں بلکہ انسانیت کی تکمیل کے لیے مسلم ہندوستان، افغانستان، ایران و عرب سے مخاطب ہوتا ہے وہ ان اقوام کو جابر و ظالم بنانا نہیں چاہتا۔ نہ ان کو شہنشاہیت و سرابہ داری کی دعوت دیتا ہے بلکہ امتِ وسطیٰ ہونے کی حیثیت سے انھیں دنیا کی تمام تمدنی ارتقا کا ذمہ دار قرار دیتا ہے۔ وہ اسلام کے جلالی ظہور سے زیادہ اب اس کے جمالی ظہور کے دیکھنے کا خواہشمند ہے وہ اسلام کی روحانی بنیادوں پر آج کل کی تمام تمدنی

بنیادوں کا حل کرنا چاہتا ہے۔ افسوس کہ وہ خود صرف اس عظیم الشان کام کی طرف اشارہ کر سکا۔ لیکن اہل نے اسے اس کی مہلت نہ دی کہ وہ اسے مکمل کر سکتا۔ دیکھیں امت اسلامیہ کس حد تک اب اس فزینہ کو پورا کرتی ہے

روحانی اشتراکیت کا اقبال بیشک علیہ وار تھا۔ لیکن بطور نمونہ وہ اسے پہلے غالب اسلامی جماعت میں کامیاب کرنا چاہتا تھا۔ اسلام کے تمام قوانین اجتماعی ہیں اور وہ انھیں قوانین کو اجتماعیہ کے ذریعہ وسیع کر کے تمام انسانیت کے لیے ایک نظام قوانین پیش کرنا چاہتا تھا۔ ایسا نظام قوانین جو انسان کے تمام سماجی، سیاسی اور معاشی شعبوں پر حاوی ہو یہ قوانین انفرادی خود غرضی پر مبنی نہیں ہو سکتے۔ بلکہ انسانی اخوت کے اس اخلاقی احساس پر جو ایک کو دوسرے کے دکھ درد میں شریک کر دیتا ہے۔ اس اخلاقی احساس کی بنا پر انسانیت کو ایک با اجتماعی نظام بنانا چاہیے جس میں غربت و بھالت کا خاتمہ ہو جائے اور اپنی تکمیل کے لیے تمام افراد کو مساوی مواقع میسر ہوں۔ اس اخلاقی احساس کا اظہار اب صرف انفرادی اعمال ہی میں نہ ہونا چاہیے بلکہ بحیثیت مجموعی ان کا اظہار اجتماعی اداروں خصوصاً ریاست میں ہونا چاہیے۔ اقبال یہیں چاہتا کہ امرائے عربوں کو بھیک دیں جس سے ان کی خودی برباد ہو جاتی ہے بلکہ وہ چاہتا ہے کہ غربت کا وجود ہی نہ ہو تاکہ بھیک لینے اور دینے کی نوبت ہی نہ آئے۔ ان تعلیمات کو اگر ہم ایک اصطلاح سے ظاہر کرنا چاہیں تو ہم اسے اسلامی اجتماعیت کہہ سکتے ہیں۔ یعنی اسلامی اجتماعیت وہ نظام قوانین ہے جو جماعت اسلامی کے ذریعہ روحانی اشتراکیت کے نصب العین کو عملی جامہ پہنائے اور اس طرح عہد جدید کے تمام مادی اور روحانی مسائل کا ایک کامیاب حل پیش کرے۔

غرض کہ اقبال نے اسلامی اجتماعیت کی ایک جدید تحریک کی بنیاد ڈالی، اس تحریک میں روح و مادہ، خودی و بے خودی، باطن و خارج، انفرادیت و اجتماعیت اور مذہب و سیاست کا ایک متناسب و ہم آہنگ امنراج پایا جاتا ہے۔ اس میں زندگی کے منفی اور مثبت دونوں

پہلوؤں پر زور ہو۔ لیکن نفی پر اس لیے کہ اس سے بھونی پہلو اور زیادہ نمایاں ہوں اس میں اجتماعیت پر اس لیے زور ہو کہ فرد کی شخصیت اور زیادہ نکھر جائے۔ غرض کہ یہ کائنات کہ لا اور الّا دونوں تصورات پر استوار ہے۔ اس تحریک کی موسس اول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات بابرکات تھی لیکن عہد جدید میں اسے علی جامہ پہننا تا یہ امت اسلامیہ کا فریضہ ہے۔ اقبال نے شاعری اور فلسفہ کے ذریعہ اس نصب العین کو پیش کیا ہے اور قبر میں اس کی روح اس نصب العین کو عملی طور پر کامیاب دیکھنے کے لیے ضرور بے قرار رہتی ہوگی۔

۲۱۔ شاعر زندگی

اقبال عہد جدید کا سب سے بڑا شاعر تھا۔ وہ ایک حساس دل رکھتا تھا اس لیے وہ فطرت کے ہر مظہر اور انسانیت کی ہر تحریک سے متاثر ہوا۔ لیکن ان تاثرات پر اس نے اپنی عظیم الشان شخصیت کی ہر قیمت کر دی اور ان کو پھر دوبارہ نئے انداز، جوش و قوت اور فن کے ساتھ پیش کیا۔ وہ شاعر زندگی تھا اس لیے اس نے مسلمانان ہند کو ایک نئی زندگی بخشی اس نے اپنے اعلیٰ اخلاقی اور روحانی معیار سے تمدن جدید کے مظاہر پر خوب خوب تنقیدیں کیں تاکہ غفلت کے یہ بندے بیدار ہوں۔

اقبال نے تمام عمر دولت و ثروت، عزت و جاہ سے بے پروا ہو کر قلندری و فقیری کی زندگی گزاری۔

تری خاک میں ہو اگر شر تو خیال فقر و غنا نہ کر

کہ جہاں میں نان شعیر پہرے مدار قوت حیدری

اسی فقیری نے اُسے وہ روحانی دولت بخشی جس سے اس کی زندگی کا ہر لمحہ اور اُس کے کلام کا ایک ایک شعر بہرہ نر ہے۔ دنیا میں جب تک ملت اسلامیہ اور انسانیت زندہ ہے اس کے عظیم الشان احسان کو فراموش نہیں کیا جاسکتا۔ وہ اپنے کلام کے ذریعے گوٹے و دانبتے، رومی و سعدی، شکسپر اور غالب کی طرح زندہ جاوید ہو گیا۔ کیوں کہ اس نے

ہمیشہ ازلی وابدی گیت گائے۔ اُس کے نغمے ہمیشہ انسان کے اعلیٰ احساسات کو ابھاریں گے
کیوں کہ وہ فطرت انسانی کے پاک ترین بنیادوں سے بلند ہوئے تھے۔

اقبال ایک مردِ قلندر، خودی کا پاساں، عشق کا متوالا، آزادی ہند کا شاعر، ناموسِ مشرق
کا محافظ، غربا کا دوست، انسانیت کا علمبردار، توحید کا نغمہ خواں تھا۔

خدا اس کی مغفرت کرے۔

آسمان تیری حمد پر شبنم افشانی کرے
سبزہ توڑتے اس گھر کی نگہبانی کرے



”اقبال کا ذہنی ارتقا“

(ابوظہر عبدالواحد صاحب ایم اے (علیگ) لیکچرار انگریزی و سابق لیکچرار اردو سٹی کالج حیدرآباد دکن)

آج اقبال کی شاعری اور اُن کے کمال کے چاروں طرف گن گائے جا رہے ہیں۔ ہر ایک اپنے حوصلے کے مطابق ان کی شاعری اور شعر کو سمجھنے اور سمجھانے کی کوشش کر رہا ہو۔ یہ سچ ہے کہ اقبال کے جیتے جی بھی لوگوں نے اُن کے من موہنے اور دل میں جوش پیدا کرنے والے شعروں کو بہت کچھ سراہا اور جی کھول کر داد دی۔ مگر اب جب کہ وہ ہم میں نہیں ہیں، اُن کی ہر ایک ادا، ان کی دل میں وہ کھینے والی باتیں اور بھی یاد آتی ہیں۔ قدر نعمت بعد زوال !

یہ طرف داری یا بڑبڑائی نہیں اگر میں یہ کہوں کہ اقبال جیسا شاعر اردو زبان نے آج تک پیدا نہیں کیا۔ لیکن اس کے یہی نہیں کہ اقبال سے پہلے جتنے شاعر اردو زبان نے پیدا کیے ان میں کوئی گُن نہ تھا۔ مثال کے طور پر پرائس اور غالب کو لیجئے جو اقبال سے کچھ ہی پہلے کے شاعر ہیں۔ دونوں نے اردو کو کہاں سے کہاں پہنچایا۔ یا اکبر اور عالی کو لیجئے جو عین اس زمانے کے شاعر ہیں جب کہ اقبال نے ہر تو نے شروع کیے تھے۔ اکبر کی شاعری کا ہنس مکھ رنگ اور ہنسی ہنسی میں دل میں نشتر چھوٹنا، یا عالی کا دیس اور قوم کا دکھ بیان کرنا کون ہو جو نہیں جانتا؟ ان دونوں کے مقابلے میں داغ بھی تھے جو اتنے پائے کے شاعر نہ تھے۔ کہتے کو پرانی لکیر پر چلتے تھے مگر زبان ایسی بالکی پانی بھتی کہ سینے تو دل لوٹ پوٹ ہو جائے۔ پھر داغ غور سے دیکھیے تو وہی روندا روندا خیال۔ مگر بیان کرنے کا ڈھب ایسا کہ بے واہ واہ کہے بن نہ بڑے۔ یہ شاعری نہیں تو اور کیا ہو کہ ایک آدمی کو آپ پرانی وضع اور قدیم خیال کا آدمی سمجھیں، لیکن جب وہ کچھ کہے تو آپ بے اختیار پھڑک اٹھیں۔ نہیں، داغ شاعر تھا۔

میں نے یہ سب ذکر یوں ہی بے سبب نہیں کیا۔ ان تینوں چاروں شاعروں کا اثر شروع شروع میں اقبال پر پڑنا رہا۔ یہاں تک کہ اپنی لومشی اور تقلید کے دور سے گزر کر اقبال نے اپنے لیے ایک نیا راستہ نکال لیا اور ایک ایسی منزل پر پہنچ گیا جہاں کوئی اس کا مشریک نہیں۔ اس کے باوجود بھی اقبال نے سدا اپنے پیش روؤں کی بڑائی کا اعتراف کیا ہے۔ یہی اس کی بڑائی کی دلیل ہے۔ اوچھے ہیں وہ جو اپنے نمٹنوں کے احسان کو بھول جاتے ہیں۔ یاد رہے کہ بڑا آدمی ناشکر نہیں ہوتا۔ اقبال نے غالب، دارغ، حالی اور قاری زبان کے بڑے بڑے شعرا کی بڑائی کو مانا ہی اور عقیدت کے طور پر ان لوگوں پر تپیں لکھی ہیں جن سے اس کی نیک نیتی صاف بھلکتی ہے خصوصاً غالب، دارغ اور حالی پر جو نظمیں ”بانگ درا“ میں ہیں انہیں پڑھ کر اپنے طور پر اندازہ کر لیجئے کہ ایک بڑا آدمی اپنے بڑوں کی بڑائی ماننے سے کبھی نہیں بھینٹتا۔ اور تو اور ٹیکسپیرو بھی ایک پیاری نظم ہو حالانکہ ٹیکسپیرو ہماری زبان کا شاعر نہیں۔ اسی طرح بعض ہندو بزرگوں اور ہندوؤں کے پوتوں پر بڑی بانگی اور منوہر نظمیں لکھی ہیں۔ سوامی رام تیرتھ، بھرتری ہری، رام چندر جی، لکشن جی اور گرو ناتک پر جو اشعار لکھے ہیں، ان سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ وہ محض مسلمانوں ہی کا شاعر نہ تھا بلکہ سچے معنوں میں بھارت اور بھارتیوں سے ایسی سچی چاہت رکھتا تھا جس میں کہیں بھی پھوٹ اور نفرت کی بو نہیں۔ جن لوگوں نے اقبال کو فرقہ پرست سمجھا ہے، انصاف اور نیاسے کا نمونہ کیا ہے۔

بات کہاں سے کہاں پہنچ گئی۔ مگر خیر میں نے کہا اس سے کام نہیں لیا۔ یہ پہلو بھی اجاگر دینا ضروری تھا۔ اس لیے کہ جو باتیں کسی شاعر کو صحیح طور پر سمجھنے میں مدد دیں۔ وہ بھی ضروری ہوتی ہیں۔

بہر حال اکبر اور حالی اور خاص طور پر دارغ اور حالی کی شاعری کا ہندوستان کے چاروں کھونٹ غلغلہ تھا۔ جب کہ اقبال نے اپنی شاعرانہ صلاحیت کا احساس کیا اور چپکے چپکے شعر کہنا شروع کیا، ابھی اپنی جنم بھومی سے باہر قدم نہ رکھا تھا۔ اردو کے تمام ہونہار شاعروں

کی پہلے پہل غزل گوئی ہی سے شاعری کی ابتدا کی۔ دارغ کی شاعری اور زبان دانی کی چاروں طرف دھوم مچتی، وہی عاشقانہ رنگ اختیار کیا۔ لوگ دہلی اور لکھنؤ کی زبان سے مرعوب تھے۔ پنجاب اور سیالکوٹ کی زبان دانی تو خیر کسی شمار و قطار میں نہ تھی۔ ہندوستان کے دوسرے علاقے جہاں اردو کا چرچا تھا، دہلی اور لکھنؤ سے سند لیتے تھے۔ ایسی صورت میں اقبال کسی اہل زبان کا دامن نہ تھا۔ تھے تو کیا کرتے۔ لامحالہ اس دارغ کا دامن تھا، اور ان سے اصلاح لینے لگے۔ کچھ دنوں تک خط و کتابت کے ذریعے یہ سلسلہ جاری رہا۔ آخر کو دارغ نے سیرتہی سے کام لے کر ہمت بندھائی اور لکھا کہ تمہیں اب اصلاح کی ضرورت نہیں، تم جو ہر قابل رکھتے ہو۔ اپنی طبیعت کے بہاؤ پر چلو۔ خود ہی اپنا راستہ نکال لو گے۔

اسی زمانے یا اس سے کچھ پہلے کا واقعہ ہے جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ دارغ کیسے جوہر شناس تھے۔ سیالکوٹ سے ایف اے پاس کر کے اقبال لاہور آئے تھے۔ بی اے میں پڑھ رہے تھے۔ شہر گوئی کا سودا زوروں پر تھا غزلیں کہتے تھے اور بعض اوقات خوب مضمون لکاتے تھے۔ ایک مرتبہ کا ذکر سنیے: لاہور میں ایک خاص مشاعرہ ترتیب دیا گیا تھا جس میں اس زمانے کے خاص خاص شاعر جمع تھے۔ اقبال کے بعض بے تکلف دوست انھیں جبراً یہاں لے آئے اور غزل پڑھنے پر مجبور کیا۔ مرزا اربند گورگانی میر مشاعرہ تھے جب اقبال نے اپنی غزل کا ایک شعر بڑھا تو بے اختیار پھٹک اٹھے۔ شعر تھا:۔

موتی سمجھ کے شان کری کی نے جن لیے

قطرے جو تھے مرے عرق انفعال کے

اسی غزل کا مقطع بھی ہر جوہار سے لیے خاص دلچسپی رکھتا ہی اور جس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ ہونے والا ایک بڑا شاعر کس قدر اپنے اوپر بھروسہ رکھتا ہی۔ حالانکہ بڑائی کی منزل ابھی دور ہی:۔

ہم کو تو لکھنؤ سے نہ دہلی سے ہی غرض اقبال ہم اسیر ہیں زلف کمال کے

کتنے پیہر اہل الفاظ تھے جو ایک فیضانی کیفیت میں اقبال کی زبان سے نکلے۔ اس وقت کے سننے والوں نے اسے محض شاعرانہ بڑا اور تعلیٰ سمجھا ہوگا، لیکن ہونے والے اقبال نے جس کی شہرت ہندوستان سے باہر دور دور پہنچنے والی تھی۔ بعد کو یہ ثابت کر دکھایا کہ زبان دانی کا طلسم یوں توڑا جاتا ہے۔ خادم زبان اور ادیب ہونے کے لیے جوہر قابل کی ضرورت ہے، دہلی کی جامع مسجد کی سیڑھیاں اٹانگنا ضروری نہیں۔

لیکن زبان کے اچھے طُرو سے آزاد ہونے سے پہلے اور بعد بھی اقبال ایک زمانے تک غالب کے زیر اثر رہے۔ گو کہنے کو انھیں داغ سے تلخ تھا لیکن ذہنی اور معنوی حیثیت سے وہ غالب کے شاگرد تھے۔ اقبال کی شاعری گویا غالب کی شاعری کا تتمہ ہے۔ اقبال غالب کے اتنے گرویدہ کیوں تھے؟ اس کے کئی ایک سبب ہیں۔ غالب کی طرح اقبال بھی جدت اور انوکھے پن کے حامی تھے۔ غالب ہی کی طرح فلسفیانہ طبیعت پائی تھی۔ فلسفہ قدیم و جدید کے مطالعہ نے ان کی نظریں اور بھی وسعت پیدا کر دی تھی۔ انگریزی زبان و ادب اور مغربی علوم کی واقفیت نے مختلف اسالیب پر عبور حاصل کرنے میں ان کی مدد کی تھی۔ جرمن کی واقفیت کے باعث جرمن ادب کے شاہکاروں پر براہ راست انھیں عبور حاصل تھا۔ سنسکرت زبان بھی جانتے تھے۔ اور اس طرح سنسکرت لٹریچر کا بھی مطالعہ کیا تھا۔ فارسی کا پوچھنا کیا۔ ”بیاورید گر ایں جا بود زباں دانی“ کا دعویٰ نہیں کیا، لیکن وہ کر دکھایا کہ ایک مغرب و ایرانی بھی ان کا نام ادب سے لیتا ہے۔ غرض کہ اقبال ایک بڑے شاعر ہونے کے علاوہ ایک بڑے عالم بھی تھے۔ اس کے بعد ظاہر ہے کہ شاعری ان کی کنیز بن کر رہی۔ یہ جامعیت اردو کے شعرا میں تو کیا، دنیا کے اور بالکالوں میں بھی کم ملے گی۔ یہی وجہ ہے کہ میں اقبال کی شاعری کو غالب کی شاعری کا تتمہ سمجھتا ہوں۔ غالب کی شاعری میں جو کمی تھی، اقبال نے اس کو پورا کیا۔

البتہ ایک حیثیت سے اقبال کا رتبہ ’غالب‘ سے گھٹا ہوا ہے۔ میں نے ایک جگہ بیان کیا ہے کہ ”اقبال نے شعر کو فلسفہ اور فلسفے کو شعر بنا دیا۔ اسی میں اس کی عظمت کا راز پوشیدہ ہے۔“

فلسفے کو شعر بنانا واقعی کمال ہے۔ غالب نے بڑی حد تک یہی کیا ہے۔ وہ صد فی صد شاعر تھا۔ اور ہر رنگ میں شاعر رہتا ہے، کبھی خشک فلسفی نظر نہیں آتا۔ لیکن اقبال بعض اوقات فلسفہ نادھنے لگتے ہیں یہیں ان کی شاعری واعظانہ ردپ اختیار کر لیتی ہے۔ چنانچہ ان کے آخری دور کی شاعری کا رنگ بالکل واعظانہ اور مذہبی ہے۔ ”بال جبریل“ کے بعض مقامات اور ”ضرب کلیم“ اور ”پہ چہ باید کرد“ کے بیشتر حصے اسی قبیل کے ہیں۔ جہاں بے رس فلسفے اور مذہب کا پرچار کیا گیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اقبال کے مخالفین کو اعتراض اور بدگمانی کا موقع ملا۔ غالب اس کے برخلاف ایک سب سے لاگ فلسفی، ایک آزاد مشرب انسان اور ایک بلند نظر شاعر نظر آتا ہے۔

بہر حال اقبال اور غالب کے موازنے کا یہ موقع نہیں۔ اتنی بات نظر کے سامنے رہے کہ ابتدا میں ایک زمانے تک اقبال غالب کے زیر اثر رہے۔ اور نو مشقی کا دور ختم ہونے کے بعد بھی جب کہ غالب کی عقیدت متدانہ تقلید چھوڑ کر انھوں نے اپنے لیے ایک نیا راستہ نکال لیا تھا۔ یہ صاف ظاہر ہے کہ اقبال نے غالب کے دیسے سے دیا جلایا۔ اور جس منزل پر غالب نے چند نا تمام نقوش چھوڑے تھے اقبال نے وہاں سے ابتدا کی اور چند اضافوں کے ساتھ اسے بام تکمیل پر پہنچایا۔ ہندوستان میں اس وقت کوئی شاعر ایسا نہیں جو ان کی جگہ لے سکے۔

انگریزی کی ایک مشہور کہاوٹ ہے کہ ”شاعر اپنے عہد کا بچہ ہوتا ہے“ عہد ماضی کا جو اثر اقبال پر ہوا، تو وہ ابھی میں بتا چکا، اس انگریزی مقولے کی روشنی میں اب یہ بتانا ہے کہ اپنے عہد کا اقبال پر کیا اثر ہوا۔ اس مضمون کا لقیہ حصہ اسی طرح کی تصویر ہے۔

جس زمانے میں پورے طور پر اقبال نے اپنی شعری استعداد کا احساس کیا، ہندوستان کی سیاسی فضا قومیت اور آزادی کے فلک شکاف نعروں سے گونج رہی تھی۔ تلک اور گوگھلے ”ہوم رول“ کا مطالبہ کر رہے تھے۔ ہاتھا گاندھی اور برطانوی سامراج سے ٹکر لینے کا زمانہ ابھی نہ آیا تھا، پھر بھی خاصے جوش و خروش کا زمانہ تھا۔ دھنواں دھار تقریریں سیاسی پلیٹ فام پر ہوا کرتی تھیں۔ انڈین نیشنل کانگریس نے قومیت کا راگ الاپنا شروع کر دیا تھا۔ سرسید کی

پُر خلوص کوششیں بار آور ہو چکی تھیں۔ حالی کی فوجِ تنواری کچھ رنگ لار ہی تھی۔ ”لے خاصہ خاصانِ ریل
وقت دعا ہے۔“ کی تان سے مسلمانوں میں اپنی زبوں حالی کا احساس ہو چلا تھا۔ ”گو قلب کو گرہ لے“
اور ”روح کو تر پانے“ والی آواز ابھی فضا میں پیدا نہ ہوئی تھی اور دعاؤں نے ”شکوہ“ کا رنگ
اختیار نہ کیا تھا، تاہم بھارت کا یہ تھکا ہارا قافلہ چونک رہا تھا۔ غرض کہ یہ کچھ سماجی اور سیاسی
حالات تھے۔ یہ تذبذب اور انتشار کا زمانہ تھا جب کہ اقبال نے چن چن نظیں مثلاً ”ہندی ترانہ“،
”نیا شوالہ“، ”ہمالہ“، ”میرا وطن وہی ہے“ اور ”صویرِ در و جیسی نظیں لکھیں اور تمام ہندوستان اس
نئے شاعر کی والہانہ تانوں سے گونج اٹھا۔

ان نظموں کے علاوہ جو ملک کی سیاسی حالت کی ترجمانی کرتی ہیں، اس دور کی چند اور
نظیں بھی ہیں جو اقبال کی افتادِ طبیعت، ذہنی بے چینی، تجسس اور تلاش کا بہتہ دیتی ہیں۔
صاف معلوم ہوتا ہے کہ شاعر نے ابھی اپنی زندگی کا مقصد پایا نہیں، خودی کا احساس ابھی
تیز نہیں ہوا، اور وہ اسرارِ اُس پر نکشت نہیں ہوئے جن سے خودی کی تعمیر ہوتی ہے۔ وہ
وطنیت اور دیس کی چاہت کے سہائے گیت گا کر دلوں کو گرماتا ضرور ہے۔ لیکن خود اس کے
دل میں تذبذب اور شکوک کا ایک طوفان برپا ہے۔ اس کا دل سراپا تجسس اور استفسار بنا
ہوا ہے۔ زندگی اور حقائقِ زندگی کا وہ بھید پانا چاہتا ہے۔ چاروں طرف اس کی نگاہیں پڑتی
ہیں۔ مگر کسی طرف سے اس کی دل جمعی نہیں ہوتی۔ کہیں گل کی رنگینی کو دیکھ کر وہ جن کی کشش
کا راز معلوم کرنا چاہتا ہے۔ کہیں شمع و پروانے کی دل سوز حکایت میں وہ جن و عشق کی
حقیقت پانے کی دھن میں رہتا ہے۔ کبھی فرازِ آسمان پر مہر و ماہ کی جانب اس کی نظریں
دوڑتی ہیں، لیکن کہیں سے خاطر خواہ جواب نہیں پاتا۔ گویا ہر تھوڑی دیر کے لیے وہ اپنے
دل کو سمجھانے کے حیلے بہانے تراش لیتا ہے۔ گل رنگیں، شمع و پروانہ، بچہ اور شمع، آفتاب،
ماہِ نو، جنگلوں، چاند، ستارے، کنارِ راوی، موجِ دریا، یہ تمام نظیں غور سے پڑھیے۔
آپ کو اقبال کی اس تلاش اور بے چینی کا اندازہ ہو جائے گا۔ یہ سب جستجو محض اس لیے

تھی کہ اقبال اپنے لیے ایک بڑا نصب العین اور مقصد حیات متعین کرنا چاہتے تھے۔ ایک نئے راستے کی لگن ان کے دل میں تھی۔ وہ مفسر حیات بننا اور زندگی اور موت کے پیچیدہ مسائل کی گتھیاں سلجھانا چاہتے ہیں۔ لیکن ابھی انھیں اپنے پرکامل بھروسہ نہیں ہوا ہے اور نہ ابھی پورے طور پر انھوں نے خود کو پہچانا ہے۔ ابھی ابھی جن نظریوں کے عنوانوں کا حوالہ میں نے دیا ہے، ان کے کچھ اشعار سنیں، آپ کو بہتر اندازہ ہو گا کہ میں کہ چنیر کی طرف اشارہ کر رہا ہوں:-

محفل قدرت ہو اک دریا سبے بے پایانِ حسن

آنکھ اگر دیکھے تو ہر قطرے میں ہے طوفانِ حسن

روح کو لیکن کسی گم گشتہ نشے کی ہی ہوس

ورنہ اس صحرا میں کیوں نالائاں ہے پیشِ جرس

(پتھر اور شمع)

تو ثنا سائے خراش عقدہ مشکل ہمیں

اے گل رنگیں ترے پہلو میں شاید دل نہیں

اس جہن میں میں سراپا سوز و ساز آرزو

اور تیری زندگانی بے گداز آرزو

مطہن ہے تو پریشاں مثل بوریہتا ہوں میں

زخمی شمشیر شوق جستجو رہتا ہوں میں

گل رنگیں)

سیرکنارہ آب رواں کھڑا ہوں میں

خبر نہیں مجھے لیکن کھڑا ہوا ہوں میں

رواں ہو سینہ دریا پہ اک سفینہ تیز
 ہوا ہو موجوں سے طاح جس کی گرم ستیز
 جہازِ زندگی آدمی رواں ہو یونہی
 ابد کے بحریں پیدا یونہی نہاں ہو یونہی
 شکست سے یہ کبھی آشنا نہیں ہوتا
 نظر سے چھپتا ہو لیکن فنا نہیں ہوتا
 (کنارِ راوی)

میرے حق میں تو نہیں تاروں کی پتی اچھی
 اس بلندی سے زبیں والوں کی پتی اچھی
 آسمان کیا، عدم آباد، وطن ہو میرا
 صبح کا دامنِ صدچاک، وطن ہو میرا
 میری قسمت میں ہو ہر روز کا مرنا جینا
 سائی موت کے ہاتھوں سے صیو جی پینا
 نہ یہ خدمت، نہ یہ عزت، نہ یہ رفعت اچھی
 اس گھڑی بھر کے چلنے سے تو ظلمت اچھی
 (ستارہ صبح)

پروانہ اک پتنگا، جگنو بھی اک پتنگا
 وہ روشنی کا طالب، یہ روشنی سراپا
 نظارہ شفق کی خوبی زوال پر کئی
 چمکا کے اس پری کو تھوڑی سی روشنی دی

یہ چاند آسمان کا، شاعر کا دل ہی گویا
 وہاں چاندنی ہے جو کچھ بیاں درد کی کسک ہے
 کثرت میں ہو گیا ہے وحدت کا راز مخفی
 جگنو میں جو چمک ہے وہ پھول میں چمک ہے
 یہ اختلاف پھر کیوں ہنگاموں کا محل ہے
 ہر شے میں جب کہ پنہاں خاموشی ازل ہے؟
 (جگنو)

پھر بھی لے ماہ میں ہیں اور ہوں تو ادھر
 درو جس پہلو میں اٹھتا ہے وہ پہلو اور ہے
 گرچہ میں ظلمت سراپا ہوں، سراپا نور تو
 سینکڑوں منزل ہے ذوقِ آبگی سے دور تو
 (چاند)

زحمت تنگی دریا سے گریزاں ہوں میں
 وسعت بحر کی فرقت میں پریشا ہوں میں
 (موج دریا)

نور کا طالب ہوں، گھبراتا ہوں اس لہتی میں
 طفلک سیما پاہوں مکتبِ ہستی میں
 (ماہ نو)

یہ ناصبوری، یہ تڑپ، یہ ذوقِ آگہی، یہ نور کی طلب اور یہ وسعت کی خواہش سب کیا ہے؟ وہی ایک اعلیٰ نصب العین کی تلاش جس کی صلاحیت شاعرِ خود میں ابھی نہیں پاتا۔ غرض کہ کچھ اس قسم کی کھٹک اور غلش دل میں لے کر اقبال یورپ کا عزم کرتے ہیں اور دس کو خیر باد کہنے سے پہلے حضرت نظام الدین محبوبِ الہی کے آستانے پر حاضری دیتے ہیں۔ وہاں پہنچ کر یہ بند جذبات پھوٹ پڑتے ہیں۔ چنانچہ اپنی منظوم التجا میں اس امر کی طرف اشارہ کیا ہے کہ وہ اس خیال سے یورپ جا رہے ہیں کہ شاید وہاں کی گنواں بستی میں انھیں اپنے ذوقِ استفہام کا جواب اور دل کی اس بے تابی کی دوا ملے؟

جہن کو چھوڑ کے نکلا ہوں شلِ غمبست گل

ہوا ہر صبر کا منظور امتحان مجھ کو

پہلی ہر لے کے وطن کے نگار خانے سے

شرابِ علم کی لذت کشاں کشاں مجھ کو

نظرِ ہوا بر کرم پر درختِ صحرا ہوں

کیا خدا نے نہ محتاجِ باغیاں مجھ کو

فلکِ نشین صفتِ مہر ہوں زمانے میں

تری دعا سے عطا ہو وہ نروباں مجھ کو

مقامِ ہم سفریوں سے ہو اس قدر آگے

کہ سمجھے منزلِ مقصود کا رواں مجھ کو

پھر آ رکھوں قدمِ مادر و پدر پہ جہیں

کیا جنھوں نے محبت کا راز دان مجھ کو

شگفتہ ہو کے کلی کی پھول ہو جائے

یہ التجائے مسافر قبول ہو جائے

یہ طلب اور یہ ارادے لے کر شاعر میں اقبال ہندوستان سے رخصت ہوئے اور ان تاثرات پر اس دور کی شاعری کی تان ٹوٹی ہو۔ بعد میں اقبال کی شاعری نے جو بیٹا کھایا اس کے اسباب کچھ اور ہیں جن کی تفصیل اپنی جگہ آئے گی۔

البتہ ایک چیز خاص طور پر نظر کے سامنے رکھنی چاہیے جو اس دور کی شاعری میں بھی نمایاں ہو۔ اور آنے والے دور کی شاعری میں اور بھی شدت کے ساتھ نمایاں ہو جاتی ہے یہاں تک کہ آخر میں وہ ایک پیہم پرانہ روپ اختیار کر لیتی ہے۔ اس خاص چیز سے میری مراد جو اقبال کا گہرا مذہبی رنگ، مذہب، اُن کی گھٹی میں تھا اور جس صوبے کی آب و گل سے اقبال کی سرشت کا خمیر بنا تھا، مذہبی اعتبار سے پورا صوبہ اور علاقوں کے مقابلے میں شدت کے ساتھ مذہبی عصبيت رکھتا ہے۔ یہی وجہ ہوئی کہ موجودہ حالات میں اقبال کا لہجہ بہتوں کے لیے غلط فہمی کا باعث ہوا اور بعض قوم پرستوں نے یہ سمجھا کہ ”محض کا وہ رند پرانا آج نازی بن بیٹھا“۔ اس حقیقت سے جو پوچھے تو یوں نہیں ہے۔ یہ ان کا نہیں بلکہ سمجھنے والوں کی سمجھ کا قصور ہے۔

اپنے تین سالہ قیام (۱۹۰۷ء تا ۱۹۱۰ء) کے زمانے میں جب کہ اقبال یہ کچھ توقعات لے کر شراب علم کے حصول میں نگار خانہ وطن سے یورپ کی سرزمین پر پہنچے اور وہاں کے حالات اور رنگ و ڈھنگ کا غور سے مطالعہ کیا تو انھیں بڑی مایوسی ہوئی۔ قومیت جس کا پلودا ہندوستان میں لگایا جا رہا تھا۔ یورپ میں خاصی بدنام اور خود غرضی کی مترادف ہو چکی تھی۔ جغرافیائی حد بندیوں نے نسل و رنگ کے امتیازات بیدار کر کے انسانوں کو تنگ نظری کا شکار بنا دیا تھا۔ مادیت اور مادہ پرستی نے انسان کو انسانی ہمدردی اور روحانی و اخلاقی مسائل سے بیزار اور بے بہرہ کر دیا تھا۔ وہ سمجھنے لگا تھا کہ جو کچھ ہوا اور جو کچھ کہا جاتے، سب اپنی ہی بھلائی اور ذاتی نفع کے لیے ہو جہوری نظام کی باگیں خطرناک قسم کے بینوں اور خوشخواروں کے ہاتھ آگئی تھیں۔ اور سرمایہ دار بڑی بے دردی کے ساتھ غریبوں کا خون چوس رہے تھے۔ اپنے حصول مقصد کے لیے قومیں قوموں کے خلاف، جماعتیں جماعتوں

کے خلاف اور ایک طبقہ دوسرے طبقے کے خلاف آستینیں چڑھا کر موقع کا منظر تھا۔ جنگ عظیم کے ڈراؤ نے بادل سروں پر منڈلا رہے تھے۔ یہ تنازنی کچھ رنگ لانے والی تھی۔

ان حالات میں اقبال نے دیکھا کہ یہ قومیت اور وطنیت کا بھوت انسانوں کو درندوں سے بدتر بنا کر رہے گا۔ غرض کہ قومیت، برابری اور تہذیب و شائستگی کے سہانے گیت گانے والی یہ قومیں، ایک طرف تو ابھنوں ہی کے حلق پر خنجر چلائے پرتلی بیٹھی تھیں اور دوسری طرف یہ منصوبے ہو رہے تھے کہ جس طرح بن بڑے اپنے حصول مقصد کی خاطر مشرقی اقوام کو آہستہ آہستہ ہڑپ کر لیا جائے اور بم اللہ ترکی اور ایران سے کی جائے۔ اسی مقصد کے مد نظر ترکی کے خلاف یلقان اور اٹلی کی جنگوں کا سلسلہ شروع ہوا جن میں برطانوی سیاست کا بھی درپردہ ہاتھ تھا۔ "مرض یورپ" کا ادھر یہ حال تھا، اُدھر برطانیہ اور روس کی سیاسی ریشہ دوانیوں سے ایران کی جان کے لائے پڑے تھے۔ ان واقعات اور احساسات کی تھوڑی سی جھلک آپ کو اقبال کی اس نظم میں بھی دکھائی دے گی جس کا عنوان "ہاں" ہلال عید۔ چند اشعار یہاں پیش کرتا ہوں۔

قافلے دیکھ اور ان کی برق رفتاری بھی دیکھ

رہرو در ماندہ کی منزل سے بنزاری بھی دیکھ

فرقہ آرائی کی زنجیروں میں ہیں مسلم اسیر

اپنی آزادی بھی دیکھ، ان کی گرفتاری بھی دیکھ

ہاں تملق پیشگی دیکھ، آبرو والوں کی، تو

اور جو بے آبرو تھے ان کی خود داری بھی دیکھ

ساز عشرت کی صدا مغرب کے یوانوں میں سن

اور ایران میں ذرا ماتم کی تیاری بھی دیکھ

غرض کہ ان اسباب کی بنا پر اسلامی ممالک کی فلاح اور یک جہتی کی خاطر وہ تحریک

شروع ہوئی جس کو ہمہ اسلامی تحریک یا "پان اسلامزم" کہتے ہیں۔ اپنے قیام یورپ کے زمانے

میں اقبال اس تحریک کی حقیقت سے آشنا ہو چکے تھے۔ اور اپنی آنکھوں سے یورپ کی ہوس کاری اور بدنیتی کا منظر دیکھ کر انھوں نے ”ہمہ اسلامیت“ کو اپنی شاعرانہ سحر کاریوں کا موضوع بنانے کی دل میں ٹھان لی اور مشرقی اقوام کے سامنے قومیت اور عالمگیر برادری کا اعلیٰ تصویر پیش کیا۔ پھر اپنی شاعری کے لیے وسیع تر میدان پیدا کرنے کی نیت سے فارسی زبان کو ذریعہٴ اظہار بنایا۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ اسلام کی رواداری۔ اسلام کا شاندار ماضی اور اقوام عالم پر اس کے عظیم احسانات، یہ سب ایسی کھلی حقیقتیں ہیں جن سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔ لہذا اقبال نے اسلامی ممالک کو ان کے شاندار ماضی سے روشناس کرا کے، اگر ان کے سینوں میں غل اور بیداری کی لہر دوڑادی تو ہر ایک کیا؟ پھر یہ کہ ”گوئے“ حجازی تھی، مگر کابل، رگوں میں خون ہزارت دوڑانے میں یہ نواسب کے لیے برابر تھی۔ اس میں ہندی اور ترکی عجی اور تازی، باہندو اور مسلمان کی کچھ تخصیص نہ تھی۔ لیکن سینوں کے کھوٹنے اس درد اور خلوص بھری آواز کے معنی ہی کچھ اور لیے اور جس طرح ایک غلط فہمی یہ پھیلی کہ اقبال اردو سے بیزار ہو گئے اسی طرح بعض حلقوں میں یہ بظنی بھی عام تھی کہ اقبال قوم پرست سے مسلم پرست اور ہوتے ہوئے کٹر فرقہ پرست ہو گئے، حالانکہ اقبال کا پیام عمل اور بیداری کا ستارہ سب کے لیے ہی۔ جس طرح زبان (اردو سے فارسی) بدل گئی تھی مگر دل وہی تھا، اسی طرح قومیت کا ڈھانچہ بدل سا گیا تھا۔ مگر روح وہی تھی۔ بھلا جو شاعر قومیت اور رنگ، نسل اور ذات پات اور برتری اور کمتری کے جھگڑے میں لپکتا رہا، کیا ہو سکتا ہے کہ وقت تک نظر اور فرقہ پرست ہو؟ اصل یہ ہے کہ اس معاملہ میں بڑی غلط فہمی ہوئی اور کوئی اللہ کا بندہ بروقت ایسا نہ کھڑا ہوا کہ اس بظنی اور غلط فہمی کو اقبال کے جیسے جی دور کرتا۔ اس چیز نے اقبال کی مقبولیت اور شہرت کو بڑا صدمہ پہنچایا اور اسے وہ مقبولیت نصیب نہ ہوئی جس کا وہ مستحق تھا۔

بہر حال یہ اسباب ہوئے کہ اقبال نے ”قومیت“ کو چھوڑ کر ”ملت“ کا راگ گایا اور

مغرب کی عقیدت مندی کو ختم کر، اس کے خلاف جہاد شروع کیا اور چُن چُن کر اس کے عیب گنوائے۔ چنانچہ قیام یورپ کی چند نظموں کو چھوڑ کر دجن میں شکوک و تحسوس اور تلاش کارنگ گہرا ہو گیا اور بعد کے دور کا تمام کلام یورپ کے خلاف احتجاج اور قومیت اور جمہوریت سے بیزاری کا منظر پیش کرتا ہے۔ یہی ان کی زندگی اور شاعری کا واحد موضوع ہے۔

یورپ کے قیام کے زمانے میں اقبال نے فلسفہ کا گہرا مطالعہ کیا تھا۔ ایران کی مختلف ادبی اور لسانی تحریکوں اور لٹریچر کو غور کی نظر سے دیکھا تھا جس کے بعد وہ اس نتیجے پر پہنچے کہ اسلامی تہذیب کی بتری اور تباہی کی ذمہ دار فارسی شاعری تھی جس نے اخلاطی فلسفے کی موثر کافیاں میں پھنس کر، حیات کے سرچشموں کو تشک کر دیا۔ سکون اور بے عملی کو مقصد حیات تصور کیا جانے لگا۔ افراد میں خودی اور خودداری کی بونہ رہی اور ذلت و کعبت موجب فخر سمجھی جانے لگی۔ یہ روگ آہستہ آہستہ پوری قوم اور ملت کی رگ و پے میں سرایت کرنا لگا۔ اردو ادب کچھ اس سے مستثنیٰ نہ تھا۔ ایک تو براہ راست فارسی شاعری کے اثر سے اور پھر سلطنت مغلیہ کے زوال کے بعد اس دیس کے عالم اخراجات کی وجہ سے جو صدیوں غلامی میں بسر کر چکا تھا اور اہمسا اور تیگ جس کی رگوں میں بسا ہوا تھا، اس مجہولیت نے ہندوستان میں بھیانک روپ اختیار کر لیا۔ اس مجہولیت کے خلاف جہاد کرنا اور ہندیوں کی رگوں میں خونِ نجات اور عمل کی برقی لہر دوڑانا۔ اقبال کے نزدیک از بس ضروری تھا۔ اس مقصد کے حصول کی خاطر انھوں نے اپنا منظوم دستور العمل مرتب کیا جو اسرارِ خودی اور رموزِ بے خودی کے نام سے مشہور ہے۔ اسرارِ رموز کا فلسفہ علاوہ اسلامی ممالک کے ہندوستان کے لیے ایک خصوصی اپیل رکھتا ہے۔

اسرارِ خودی اور رموزِ بے خودی کے ادراک کی ترتیب سے پہلے، اقبال نے کنی ایک پرہوش نظیں لکھیں جن سے ان کے بدلتے ہوئے رجحان اور معتقدات کا پتہ لگتا ہے۔ ان نظموں میں بعض اس زمانے کی ہیں جب کہ جنگ بلقان کے شعلوں کا دھنواں ہندوستان تک

پہنچ چکا تھا۔ چنانچہ شکوہ، فاطمہ اور جواب شکوہ اسی قبیل کی نظمیں ہیں جو مسلمانوں کے امنڈتے ہوئے جذبات اور اس ذہنی ہیجان کی ترجمانی کرتی ہیں جو ترکی کی بقا اور فنا کے مسئلے پر مسلمانوں کے دلوں میں موج زن تھے۔ شکوہ اور جواب شکوہ میں نام نہاد قومیت پر کچھ چوٹیں بھی ہیں اور اس کے برخلاف اس عالم گیر اخوت اور سنہار برادری کی طرف اشارے بھی ہیں جو نسل، رنگ، اور دوسرے بکھیروں سے پاک ہو۔

اسی زمانے (۱۹۱۸ء) میں شیخ دنا علی لکھی گئی جو اس دور کی نظموں میں سب سے اچھی نظم ہے اور جس کو بانگ درا کا دل کہنا بجا ہے۔ اقبال کا سارا فلسفہ خودی یہاں سمٹ کر دل بن گیا ہے۔ فلسفے اور شعر کا یہ خوش گوار امتزاج یا تو یہاں ہی یا پھر بال جبریل کے ساقی نامے میں جس کا ذکر بعد میں آئے گا۔

ان طویل نظموں کے علاوہ چند چھوٹی بڑی نظمیں اور بھی ہیں جن میں حیات اور فلسفہ حیات کی گتھیوں کو سلجھایا گیا ہے۔ وہ مسائل جو پہلے اور دوسرے دور کی نظموں میں شاعر کی نگاہوں میں چیتاں معلوم ہوتے تھے اور اس کی ذہنی بے چینی کا باعث بنتے تھے، ان کا عقدہ اب گھلتا جا رہا ہے۔ فرائز آسمان پر پہلے کی طرح اُس کی نظریں پڑتی ہیں تو وہی چاند اور ستارے سے جو اُس کی حیرت اور پریشانیوں میں اضافہ کرتے تھے، اپنے سر بستہ رازوں کو اب آہستہ آہستہ فاش کر رہے ہیں۔ قدرت کی ہر شے اسرار کے خزانے اُگل رہی ہے۔ شاعر کے نالے آسمانوں کے اس پار پہنچ رہے ہیں اور خود شان کبر پائی جب ازل وابد کے بھید اس کے سامنے آئینہ کر رہی ہو تو بھلا ان چیزوں کی کیا ہستی ہے؟ بہر حال پہلے دور کی کم و بیش انہیں عنوان کی نظموں سے ان نظموں کا مقابلہ کیجیے تو زمین و آسمان کا فرق نظر آئے گا۔ وہی چاند ہے، وہی شمع، وہی پروانہ، وہی موج دریا، وہی کنارہ، لیکن جو چیزیں پہلے گم گم نظر آتی تھیں، اب ایک مرد خود آگاہ کے سامنے حقائق اور حقائق زندگی کے اسرار اُگل رہی ہیں ان کو غور سے اپنے طور پر پڑھیے۔ طوالت کے خوف سے میں ان نظموں کو نظر انداز کر رہا ہوں۔

نقص کہ ادھر یہ سب نظمیں تیزی کے ساتھ لکھی جا رہی تھیں جن میں شاعر کے بدلتے ہوئے رجحانات صاف چھلکتے ہیں اور ادھر فارسی زبان میں اسرار و رموز کے تانے بانے بھی درست ہو رہے تھے۔ پہلی شنوی جنگ عظیم کے دھماکے کے ایک سال بعد ۱۹۱۵ء اور دوسری اس دھماکے کے خانے سے ایک سال پہلے ۱۹۱۴ء شائع ہوئی۔

دونوں شنویوں کا خاکہ، مولانا روم کی لازوال شنوی پر تیار کیا گیا ہے، وہی زبان، وہی بجز وہی اسلوب، جتنی کہ باریک مسائل اور حقائق مجروحہ کو سلیس اور عام فہم بنانے کے لیے حکایت اور "ایلیگوری" مثالیہ میں بیان کرنے کا ڈھنگ بھی ردھی ہی کا ہے۔ پہلی شنوی کے تہیہی حصے میں صاف طور پر اقبال نے پیر ردھی سے اپنی بے اندازہ حقیقت کا اظہار کیا ہے۔ یہ چیز ہمیں اور اچھی میں ڈالتی ہے، خصوصاً جب کہ ہم جانتے ہیں کہ بعض چوٹی کے مغربی حکما (کانت، ہگل، برگساں وغیرہ) سے اُس نے کچھ نہ کچھ فیض حاصل کیا ضرور ہے۔ پھر بھی، ردھی کے مقابلے میں وہ کسی کو خاطر میں نہیں لاتا۔ اور تو اور، نطشے کو بھی جس کے فلسفہ حیات نے ایک حد تک اقبال پر اثر ڈالا تھا، وہ یہ کہہ کر ٹال دیتا ہے کہ اُس کا دل تو مومن کا ہے مگر دماغ کا ذرا عار قلب آدموں و انش کا ہے۔

اقبال نطشے سے اتنا بیزار کیوں ہے؟ اس کے دو سبب ہیں۔ (۱) یہ کہ نطشے میں خاص

طور پر اور حکمائے مغرب میں بیشتر روحانیت کا فقدان ہے اور اقبال شدت سے روحانیت کا قائل ہے۔ اس کے نزدیک روحانیت کی کمی ہی فساد کی جڑ اور ساری انفرادی اور اجتماعی خرابیوں کی ذمہ دار ہے (۲) پھر یہ کہ اقبال خود فلسفی تھا۔ نقال تو تھا نہیں کہ بے سوچے سمجھے نطشے کے فلسفے کی نقل کی اور اسے اپنی شاعری کا موضوع بنایا۔ میں سمجھتا ہوں کہ اقبال کا یہ صاف انکار اور برہمی اس بنا پر ہے کہ سمندر پار کے گنواں پنڈتوں اور خود ہمارے دیس کے بعض مغرب زدہ احباب نے جو سن ہمہ دانی میں یہ ثابت کرنا چاہا کہ اقبال کا فلسفہ خودی نطشے کی نقل ہے، یہ سراسر زیادتی تھی، اس لیے کہ گو بظاہر اس کا فلسفہ نطشے کے فلسفے سے مماثلت کے کچھ پہلو پیش کرتا ہے، لیکن محض اس بنا پر اس کو نطشے کی نقل نہیں کہا جا سکتا۔ اس کے (اقبال کے)

فلسفے میں چند عناصر لیے ہیں جو اس کے اپنے اور اس کی لگا تار کوشش اور ذہنی کاوش کا نتیجہ ہیں۔ کہیں سے کچھ قرض لینا اور سو دینے کے ساتھ اصل میں اضافہ کرنا، سرقہ ہرگز نہیں؛ ”یہ فتویٰ ہے ملٹن کا جس پر بے دردوں نے کچھ اسی قسم کا بہتان باندھا تھا۔

غرض کہ ہیر پھیر میں بات کچھ کی کچھ ہو جاتی ہے۔ ڈاکٹر عبدالرحمن بجنوری کے یہ الفاظ بھی ملاحظہ ہوں جن سے نہ صرف میرے خیال کی تائید ہوتی ہے بلکہ یہ بھی روشن ہو جاتا ہے کہ جہاں کہیں اقبال نے لٹشے سے کچھ لیا بھی ہے تو اُسے کیا سے کیا کر دیا۔ کیا اقبال لٹشے کے زیر اثر ہے؟ میرا جواب اثبات میں ہے۔ وہ (اقبال) ہمیشہ مستعار چیز کو جلا دے کر ایک نئی اور انوکھی چیز بنا لیتا ہے۔ مثال کے طور پر اسرار خودی کی حکایت ”الماں و زغال“ کو لیجئے جو لٹشے کی تصنیف (ارشادات زردشت) کی ایک حکایت ”پتھر اور کوئلہ“ سے ماخوذ ہے۔ مگر چونکہ اقبال لٹشے سے بزرگ تر شاعر ہے، اس نے پتھر کو اس طرح کا ٹاٹا اور صقل کیا کہ الماں اس کا اپنا بن گیا۔ لٹشے کی طرح اقبال بھی حریت فکر و فعل کا حامی ہے۔ اس نے نوجوانوں کو مقابلہ کرنے کی جرات سے سرفراز کیا ہے۔ اس کی حیات افروز شئیوں کا جو حیرت انگیز اثر ہوا ہے، وہ شاندار مستقبل کا پتہ دیتا ہے۔۔۔“ تاہم یہ شئیوں کا بجائے انوشکی کا پتہ دیتی ہیں، خصوصاً رموز بے خودی جس میں بے بس فلسفہ اور واعظانہ رنگ زیادہ ہے اور شعریت کم۔ اپنے شاعرانہ کمال کے بہتر نمونے اقبال نے بعد میں پیش کیے جن کے آگے یہ شئیوں پھکی ہیں۔ البتہ اقبال کے شاعرانہ معتقدات کا مکمل دستور اور لائحہ عمل ہونے کی حیثیت سے ان شئیوں کی بڑی اہمیت ہے۔

رموز بے خودی کی اشاعت کے ایک سال پہلے (جیسا کہ اوپر حوالہ دیا گیا ہے) جنگ عظیم کا خاتمہ ہوا۔ لیکن اس کے اثرات سب پر پڑے۔ جو جیتنے ان کی بھی برائے نام جیت رہی اور جواکے ان کا وارا نیا را ہی ہو گیا۔ جو بے تعلق رہے، وہ بھی کچھ نقص میں نہ رہے۔ ورسائی میں برمن قوم کی ابدی غلامی کا سرخط تیار ہوا۔ ترکوں کے آگے کوئی مستقبل نہ رہا۔ قسطنطنیہ پڑا اتحادیوں کی چھاؤنی بن گئی، سلطان وحید الدین خاں کی نام نہاد خلافت صرف جمعہ کے خطبوں کی حد تک

رہ گئی تھی۔ روس کے نظام زار کی بساط الٹ چکی تھی۔ مشرق قریب میں شام و عرب کی خون آشام سرزمین دونوں کا نمونہ بنی ہوئی تھی اور برطانیہ اور فرانس کے تدبیر نے اپنی عیاریوں سے عربوں اور شامیوں کی کمک سے ترکوں کو ان ممالک سے بے دخل کرنے کے بعد مزاج اور نفسی نفسی کا سوراج قائم کیا تھا۔

غرض کہ اسلامی ممالک کا یہ ظاہر کوئی مستقبل نہ تھا۔ مغرب کی سیاست نے مشرق کو ایسی رک دی تھی کہ صدیوں تک اس کا ابھونا دو بھر نظر آتا تھا۔ اور ہمہ اسلامی تحریک، اور مشرق کی بیداری کا خواب محض سراب معلوم ہونے لگا۔

اس زبردست جھٹکے نے اور اقوام عالم کو بھی ایک طرح سے پریشان کر رکھا تھا۔ تجارت اور بیوپاری وہ گرم بازاری نہ رہی۔ عالمی کساد بازاری، بے روزگاری، افلاس اور فاقہ مستی کے مسائل نے دنیا کے مفکرین اور معاشیات کے ماہرین کی توجہ کو اپنی طرف جذب کیا۔ یہی مسائل ہندوستان کے سامنے بھی تھے۔ موقع سے فائدہ اٹھا کر ۱۹۱۷ء میں بڑی گرامری کے ساتھ ترک موالات کی تحریک شروع ہوئی جس کی باگیں جہاں تا گاندھی کے ہاتھ میں آئیں۔ بھٹوڑی دیر کے لیے ہندو مسلمان شیر و شکر ہو گئے اور ترک موالات اور خلافت کی تحریک ایک ساتھ چلنے لگی۔ علی برادران اور گاندھی جی کا جوگ اس میں شک نہیں کہ ابتدا میں خوب رنگ لایا۔ لیکن اکبر جیسے اہل نظر پہلے ہی تار گئے تھے کہ یہ دوستی دیر تک نیچے والی نہیں۔ چنانچہ بعد میں جو واقعات درپیش ہوئے ان سے اکبر کی دورنگا ہی زبان زد خاص و عام ہو گئی۔ ہر عارف و عامی کی زبان پر یہ شعر تھا۔

بڑھو میاں بھی حضرت گاندھی کے ساتھ ہیں
گوگرد راہ ہیں مگر آندھی کے ساتھ ہیں (اکبر)

اس آندھی پانی میں اقبال بیٹھے کیا کرتے تھے؟ بہتیروں کا خیال تھا کہ اقبال کی ”مجازی“ سرد ہو گئی۔ لیکن اس موقع پر بھی وہ چپکے نہ تھے۔ بھلا وہ کب جو کتنے والے تھے؟ الگ تھلگ

بیٹھے، ایک نہ ایک پتے کی بات کہہ دیتے تھے۔ چنانچہ جب خلافت کا وفد مولانا محمد علی کی قیادت میں انگلستان روانہ ہوا کہ وہاں پہنچ کر برطانوی پارلیمنٹ کے ممبروں کے سامنے مسلمانان ہند کی جانب سے ترکوں اور خلیفہ عثمانی کو آزاد کرنے کی اپیل کرے تو اقبال نے اس کوشش کی یہودگی پر زہر خندا اُٹھا۔ چند اشعار کی ایک مختصر سی نظم تھی۔ لیکن بڑی دور نگاہی کا پتہ دیتی تھی، عنوان تھا ”دریوزہ خلافت“۔

اگر ملک ہاتھوں سے جاتا ہو، جائے تو احکام حق سے نہ کر بے وفائی
نہیں تجھ کو تاریخ سے آگہی کیا؟ خلافت کی کرنے لگا تو گدائی؟
خریدیں نہ ہم جس کو اپنے لبو سے مسلمان کو ہر تنگ وہ باد شائی

مرا از شکستن چنان عار ناید

کہ از دیگران خواستن مویائی

لیکن ابھی تک کوئی طویل نظم ایسی نہیں پیش کی گئی تھی جس سے جنگ عظیم کے ان پریشان کن مسائل پر کافی روشنی پڑتی اور یہ معلوم ہو سکتا کہ ان حالات میں اقبال کے پیش نظر کس قسم کے منصوبے ہیں۔ آخر کار ۱۹۲۱ء یا ۱۹۲۲ء کے شروع میں وہ نظم شائع ہوئی حقیقت میں اسم بامسمیٰ ہے۔ ایک خضر طریقت کی طرح اپنی اس نظم (خضر راہ) میں اقبال نے ان تمام واقعات کا جائزہ لیا ہے جو اقوام عالم اور خصوصاً ایشیاء والوں کی پریشانی کا باعث تھے۔ نظم کی ابتدا ایک گہرے اور پرسکون منظر سے ہوتی ہے۔ رات کا سناٹا ہے اور دریا کا کنارہ۔ زندگی کی چہل پہل چپ چاپ ہے، دریا کی موجیں ایک صندی بچے کی طرح مچل مچل کر پانی کی گہرائیوں میں سو گئی ہیں۔ جب کہ چاروں اُور (طرف) یوں سکوت کا سناں بچھایا ہے۔ تاروں کی چھاؤں میں خضر سے شاعر کی مدھیسڑھٹ ہوتی ہے۔ شاعر اس سے (خضر سے) کچھ سوالات کرتا ہے۔ یہ وہی مسائل ہیں جو اردو کی طرح اسے بھی پریشان کر رہے ہیں۔ خضر ان سب کا امید افزا جواب دیتا ہے۔ ان جوابات کی اوٹ میں اقبال کا سارا بھائی فلسفہ تاک بھانک چھائے ہے۔

ساحلِ دریا پہ میں، اک رات تھا مجھ کو نظر
شب سکوت افزا، ہوا اسودہ، دریا نرم سیر
گوشہٴ دل میں چھپائے اک جہان اضطراب
تھی نظر حیران کہ یہ دیا ہے، یا تصویرِ آب؟
جیسے گہوارے میں سو جاتا ہے طفلِ شیرخوار
موج مضطرب تھی کہیں گہرائیوں میں مست خواب
دیکھتا کیا ہوں کہ وہ پیک جہاں پیاں خضر
جس کی پیری میں ہے مانند سحر، رنگِ شباب؟
کہہ رہا ہے مجھ سے: "اے جو یائے اسرارِ ازل
چشمِ دل دہا ہوا تو ہے تقدیرِ عالم، بے حجاب"
خضر کا اتنا اشارہ شاعر کے لیے ایک "سوالِ بند" بن جاتا ہے۔ وہ (شاعر) خضر سے
تاثر توڑ کئی ایک سوال کرتا ہے۔ وہ سوالات کیا ہیں؟ سنئے :

چھوٹ کر آدیاں، رہتا ہے تو صحرا نور
زندگی تیری ہے، بے روز و شب و فردا و دوش
زندگی کا راز کیا ہے؟ سلطنت کیا چیز ہے؟
اور یہ سرمایہ و محنت میں ہے کیسا خروش؟
ہمو رہا ہے ایشیا کا خرّہٴ دیرینہ چاک
نوجواں، اقوامِ نو دولت کے ہیں پیارے پوش
بیچتا ہے ہاشمی، ناموس دینِ مصطفیٰ
خاک و خوں میں مل رہا ہے ترکمانِ سخت کوش

اگ ہے، اولادِ ابراہیم ہے، نمرود ہے

کیا کسی کو پھر کسی کا امتحاں مقصود ہے؟

ان پریشان کن مسائل کے جو جوابات خضر نے دیے ہیں، ان سے خود اقبال کا پہلو
واضح ہوتا ہے۔ ہر عنوان کے ذیل میں کئی ایک اشعار ہیں جو نہایت خوبصورتی کے ساتھ ہر سرخی
کے معنوی پہلو کو روشن کرتے ہیں اور ہر رنگ میں اقبال کی انوکھی اور بے نظیر رہائش
نراسوں کو آس دلاتی ہے۔ چاروں طرف مایوسی اور پریشانی کا عالم طاری ہے، بڑے بڑے
سیانے حواس باختہ ہیں۔ مگر اقبال کے ہاتھ پر نام کو شکن نہیں۔ پوری نظم پڑھنے سے تعلق رکھتی ہے۔
اس نظم کی اشاعت کے غالباً ایک سال بعد مصطفیٰ کمال نے ترکوں کو ساحرانِ فرنگ
کے پنجے سے نجات دلائی۔ برطانوی فوجیں جبری طرح قسطنطنیہ سے کھسکیں۔ اب کیا تھا، ایک
دھوم مچ گئی۔ دنیائے اسلام کی نظریں مصطفیٰ کمال پر پڑنے لگیں۔ اقبال کے دل میں بھی

امید اور شعروں نے کی لہریں بلند ہوئیں۔ طلوع اسلام اسی کیفیت کی آئینہ دار ہے۔ لیکن یہ خوشی تادیر رہنے والی نہ تھی، اس لیے کہ بعد میں کمال نے جو روش اختیار کی، اس سے اقبال کی امیدوں پر پانی پھر گیا۔ اور اقبال نے پھر کبھی اس طرف کو مڑ کر بھی نہ دیکھا۔ گو ترکی اور ایران نے نئے نئے سرے سے جنم لیا۔ افغانستان نے بھی امان اللہ خان کی قیادت میں آہستہ آہستہ رضا اور کمال کے نقش قدم پر چلنے کی ٹھان لی۔ ”عروق مردہ مشرق میں خون زندگی دوڑا۔“ لیکن ان ممالک کی مغرب زدہ چالیں اقبال کی نظروں میں کھٹکتی ہی رہیں۔ لہذا یہاں سے اپنے فلسفے کے اجتماعی پہلوؤں کو چھوڑ کر انھوں نے خودی کی نوک تلخ ترک کرنا شروع کیا اور رفتہ رفتہ بے خودی کی تان ”خودی“ کے شور و شور میں گم ہو گئی۔ یہاں سے مسلسل کئی سال تک اقبال کی نواجی (فارسی) رہی اور ۱۹۳۱ء یعنی جاوید نامہ کے شائع ہونے تک اردو زبان میں اقبال نے اپنا کوئی کارنامہ پیش نہیں کیا؛ اردو کی جگہ فارسی نے لی۔

اقبال کی فارسی کا شباب طلوع اسلام کے بعد سے شروع ہوتا ہے، اسرار اور رموز میں داخلانہ رنگ غالب ہے۔ فلسفہ زیادہ چھانٹا گیا ہے اور شریعت کم۔ پیام مشرق کی اشاعت سے فلسفیت کم اور شریعت بڑھنے لگتی ہے اور نو مشقی کا دور ختم ہو جاتا ہے اور اسرار و رموز کی شریاب سلچے میں دھل جاتی ہے۔

پوری کتاب چار حصوں میں تقسیم ہوئی ہے۔ شروع کے (۸۰) صفحوں میں قطعہ نما رباعیاں ہیں جن میں لطف زبان کے ساتھ، خودی کے وجد آفریں رموز بیان کیے گئے ہیں۔ دوسرے حصے میں (جس کا عنوان ہے افکار) مختلف موضوعوں پر چھوٹی بڑی نظمیں ہیں۔ ان نظموں میں کچھ عنوانات بابتگ درا کی نظموں کے عنوانوں سے ملتے جلتے ہیں۔ (مثلاً افکار انجم، شبنم، لالہ، بوسے گل) لیکن یہاں ایک نئے انداز سے قدرت کے غوامض اور حسن بے پایاں پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ فصل بہار، کشمیر اور سانی نامہ میں اقبال کا رنگین تخیل انتہائی زور کے ساتھ فارسی زبان میں پھول برسا رہا ہے۔ بعض نظمیں خیال کی ندرت، زبان کی گھلاوٹ اور اسلوب

کی جدت کے لحاظ سے فارسی ادب میں ایک انمول اضافہ ہیں۔ ایران جدید کے بعض شعرا نے جو شیلے اور مدبھرے گیت لکھے ہیں۔ اقبال کی نوائے وقت کو بھی پڑھیے جو ایران جدید کے کئی ایک ترانوں پر بھاری ہے۔ پوری نظم ولولہ انگیز ہے۔ خوف طوالت مانع ہے۔ ورنہ یہاں نقل کرتا۔

حافظ کے ایک مشہور مصرعے کے ٹکڑے کا ایک ٹکڑا بدہ ساقی مئے باقی تیسرے حصے کا عنوان ہے۔ حافظ کی مینا میں خودی کی شراب عجب بہار دکھاتی ہے۔ بعد کو یہ پری رنگ چھان کر ایک نئے چھب سے زبور عجم میں نمودار ہوتی ہے۔

چوتھے اور آخری حصے کا عنوان ہے نقش فرنگ جس میں مغرب کے بعض حکما اور شاہیر مثلاً نطشے، برگساں، ہیگل، ٹالسٹائی، ہاٹا، بائرن وغیرہ پر مزے کے تھمرے ہیں۔ پوری کتاب گوٹے کے ”سلام مغرب“ کا جواب ہے۔

پیام مشرق کے غالباً دو سال بعد زبور عجم شائع ہوئی جس میں اقبال نے اپنا سارا فلسفہ حیات راگ اور نتھے کے پیکر میں پیش کیا ہے۔ فردوسی کو بھی دعویٰ تھا کہ اس نے اپنی فارسی سے عجم کو زندہ کیا۔ مگر یہ دعویٰ قصے کہانی اور رزمیہ افسانہ نگاری کی حد تک درست تھا۔ اقبال نے عقائد کو افسانے سے زیادہ دل چسپ بنا دیا ہے اور صدیوں کی سوئی ہوئی قوموں کو اپنے حیات پر و نغموں سے زندگی اور بیداری کا پیغام سنایا ہے۔ یہ جاں فزا ترانے غزل کے دل کش سانچے میں ڈھالے گئے ہیں۔ راگ اور رنگ مشرق کی جان ہے۔ اقبال اس راز کو خوب جانتے ہیں اور ایک ماہر نفسیات کی طرح مریض کی نفسیات کو پہچان کر حافظ کی مینا میں خودی کی شراب چھلکا کائی ہے۔ نتیجہ اس کا خاطر خواہ ہوا۔ زبان کے چٹخاروں پر جان دینے والوں نے جن بے آس باتوں کو اسرار و رموز میں بہ بہرہ پڑھا تھا۔ اب زبور عجم کی بدھری زبان میں انھیں مزے لے لے کر پڑھا۔

پوری کتاب چار حصوں میں ہے۔ پہلا حصہ (۱-۶) صفحوں پر مشتمل ہے اور اس میں (۶۶) نغمے ہیں۔ میں ان کو نغمے ہی کہوں گا۔ اس لیے کہ گوان کا ظاہری روپ نزل کا ہے مگر یہ غزلیں

نہیں ہیں۔ ان نغموں میں بعض کی بھریں اور ردیف و قوافی، حافظ کی غزلوں کا کیفیت رکھتے ہیں۔ لیکن ان میں مدہوشی نہیں۔ دو ایک نغمے نمکس، مثلث اور ترکیب بند کی شکل میں بھی ہیں۔ ضرورت اس کی ہے کہ یہ نغمے سب کے سب پڑھے جائیں محض ایک اندازے کی خاطر، چند اشعار یہاں پیش کروں گا۔ پہلا نغمہ ہی سنیں۔ دیکھیے لے غزل کی ہو، مگر غزل نہیں :

فصل بہار، ایں چنیں، بانگ ہزار، ایں چنیں	چہرہ کشا، غزل سرا، بادہ بیار، ایں چنیں
اشک چکیدہ ام میں، ہم پہ نگاہ خود نگر	ریزہ نستان من، برق و شرار، ایں چنیں
باد بہار را گو، سپے بہ خیال من، برد	وادئ دشت و باد نقش و نگار، ایں چنیں
زادہ باغ و راز را از نسیم ظراوتے	در چن تو ز لبتم با گل و مار، ایں چنیں
عالم آب و خاک را، بر جھک دلم بے	روشن و تاریغیش را، گیر عیار، ایں چنیں
دل بہ کسے نہ باختہ، باد و بہاں نہ ساختہ	من بہ حضور می رسم، روز شمار، ایں چنیں

ذرا اس دل کی بھی بہار دیکھیے، مگر یہ ہمارے ہاں کے عشاق کا دل نہیں؛ یہ دل ایک مرد خود آگاہ کا دل ہے۔

بدہ آں دل کہ سستی ہائے اواز بادہ خوش است	بگیریں دل کہ از خود رفتہ و بیگانہ اندیش است
بدہ آں دل، بدہ آں دل، کہ گیتی را فرا گیرد	بگیریں دل، بگیریں دل، کہ در بنکم ویش است
مرائے صید گیر؛ از ترکش تقدیر بیرون کش	جگر و دوزی پر می آید ازاں تیرے، کہ کوشش است
نہ گردوز ندگان کی خستہ از کار جہاں گیری	جہاں در گرہ بستم، جہاں دیگرے پیش است

ایک آخری مثال۔ اشعار کیا ہیں، سرود حیات، رمز اور اشارے میں کیسے پتے کی باتیں کہ دی ہیں:-

چند بروے خود کشی، پرودہ صبح و شام را	چہرہ کشا، تمام کن، جلوہ ناتمام را
من یہ سرود زندگی آتش او فرودہ ام	تو نم شبنم بدہ، لالہ تشنہ کام را
عقل ورق درق گہشت، عشق پہ کنگرہ رسید	طائر زیر کے بزد، دانہ نیر و دام را

نغمہ کجا ومن کجا، ساز سخن بہا نہ است سوئے قطار می کشم، ناقد بے زمام را
 وقت یہ بہتہ گفتن است، من یہ کیا گفتن خود تو بگو، کجا برم ہم نفسان خام را
 دوسرا حصہ پہلے حصے سے کچھ کم جاذب توجہ نہیں۔ اس حصے کی منظوم سرفہی ہی وہ معنویت
 رکھتی ہے کہ اس میں اقبال کا سارا فلسفہ سمٹ سمٹا کر بیت الغزل بن گیا ہے۔ شعر ماحول
 شاخ نہال سدرہ، خار و جن جن مشو منکرا و اگر شدی، منکر خوشین مشو
 اقبال خودی کا یہ چار بار بار کیوں کرتے ہیں؟ اس کا سبب کچھ انھیں کے مدبصرے الفاظ میں سنیں۔
 یہ خون مست خودی باش و سر پہ طوفاں کش ترا کہ گفت کہ بنش و پا بہ دماں کش؟
 بہ قصد صید ہلنگ، از جن سرا بر خیزا بہ کوہ رخت کشا، نیمہ در بیا باں کش
 بہ ہر ماہ کند گلو فشاں انداز ستارہ را ز فلک گیر و در گریباں کش
 گر فہم این کہ شراب خودی بے تلخ است بہ در خویش نگہ زہر ماہ در ماں کش
 اس آتما ترنگ کی چند تانوں پر قناعت کیجیے۔ تناسب کا احساس مجھے اس سے زیادہ
 کی اجازت نہیں دیتا۔ پوری زبور پڑھنے سے تعلق رکھتی ہے، اس حصے کے صرف ایک نغمہ کو یہاں
 جگہ دی گئی ہے۔ پڑھنے والے کے ذوق خودی کو بیدار کرنے اور اس کے خون میں گرمی پیدا کرنے
 کے لیے ایسے (م، نغمے اور ہیں۔ البتہ حصہ اول و دوم کے ترجیع بند (۱۹، ۱۸، ۱۷، ۱۶ اور ۳۰،
 بڑے جو شیعہ اور اثر آفرین نغمے یا ترانے ہیں جنھیں جوش ریلج آبادی نے تھوڑے سے تغیر کے بعد
 اردو میں منتقل کیا ہے۔ ان ترانوں کے ترجعی مصرعوں کے ٹکڑے ہیں (۱) انقلاب اسے انقلاب
 اور (۲) ”از خواب گراں خیز“۔

تیسرے حصے کا عنوان ہے: گلشن۔ ازجدید جس میں نو منظوم سوالوں کے بطور ثنائی
 مفصل جوابات دیے گئے ہیں۔ یہ سوال اور ان کے جوابات، چند فلسفیانہ موشگافیوں سے
 متعلق ہیں جو عام دل چسپی کا سامان نہیں رکھتے۔ چوتھے حصے کا عنوان ہے: بندگی نامہ جس میں بعض
 نئون لطیفہ مثلاً موسیقی اور مصوری پر اقبال نے اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے جو بعضوں کے

نزدیک درست اور بہتوں کے نزدیک بحث و نزاع کا موضوع ہیں۔ لیکن ہر جگہ شاعر کی جادو بیانی پڑھنے والوں کی زبان بندی کر دیتی ہے۔ اصل یہ ہے کہ پہلے دوسھتے زبور کی جان ہیں۔

زبور عجم کی اشاعت کے دو ایک سال بعد ہی اقبال نے اپنے اس لازوال تصنیف کے تمانے بانیے درست کرنے شروع کیے جس نے اقبال کو زندہ جاوید بنا دیا۔ اس سے میری مراد ہے جاوید نامہ جو اقبال کے شاعرانہ کمال کا بہترین نمونہ اور اس کی زندگی کا حاصل ہے اب تک جو کچھ اقبال نے کہا اور کسی سطح سے کہا تھا، لیکن یہاں جو کہا ہے ایسے بلند مقام سے کہا ہے جہاں الہام اور شعر عرفان اور ادبیات عالیہ کی حدیں ملتی ہیں۔ خود فرماتے ہیں :-

آنچه گفتم از جهان دیگر است این کتاب از آسمانے دیگر است

آسکر و ایملڈ کا قول ہے کہ فن کار کا عمل، اس کی یگانہ سرشت کا یگانہ ثمر ہو تا ہے۔ جاوید نامہ اقبال کی یگانہ سرشت کا وہ بے مثل ثمر ہے جس کی مثال خود اقبال کے کلام میں اور کہیں نہیں ملتی۔ مسلسل تین سال تک اس کتاب کی تخلیق میں اقبال نے اپنی توانائی بے دریغ صرف کی جب کہیں یہ انمول رتن عدم سے وجود میں آیا۔ ۱۹۲۹ء میں جبکہ اقبال مدراس اور بنگلور میں اپنے خطبات شاہرہ جید رآباد آئے تھے، اُس زمانے میں اس کتاب کے کچھ دھندلے نقوش ان کے ذہن میں تھے۔ اس موقع پر جب میں نے ان کو دیکھا تو ایک خاص تفکر اور پریشانی کے آثار ان کے چہرے سے نمایاں تھے۔ یہ وہ آثار تھے جو کسی شاہکار کی تخلیق سے پہلے کسی فن کار کے چہرے سے ”غم تہاں“ کی طرح ظاہر ہوتے ہیں۔ مطلب یہ کہ وہ کچھ ضرورت سے زیادہ فکرمند اور کھوئے ہوئے سے معلوم ہوتے تھے، جیسے کوئی انتہائی سوچ میں کسی چیز کی تلاش یا دھن میں ہو۔ بعینہ وہ دھن اور فکرمندی جو کسی اعلیٰ تخلیق کاری کا پیش خیمہ ہوتی ہے۔ چنانچہ اس انوکھی فکرمندی کا گل اس وقت کھلا جب ۱۹۳۰ء میں جاوید نامہ شائع ہوا۔

ملٹن کے متعلق مشہور ہے کہ اس کی ”گم شدہ فردوس“ اس کی تمام زندگی کا حاصل اور اس کے شاعرانہ کمال کا بیج بٹ ہے۔ اپنی ساری توانائی اس نے اس کتاب پر صرف کر دی،

جب کہیں اس لازوال کتاب کے نقوش اس کے امرت بھرے قلم سے نغے اور شعر کے پیکر میں ظاہر ہوئے، بعد کو اور بھی چیزیں اس کے قلم سے نکلیں۔ لیکن یہ بات کسی میں نہ آئی۔ یہ مثل اقبال کے جاوید نامہ پر بھی صادق آتی ہے جس کی تیاری میں اس نے اپنا خون حیات پانی کی طرح بہا دیا۔ بعد کو دو مجموعے اردو کے اور ایک مجموعہ فارسی کا بھی نکلا۔ اردو کے ہر شادوں کی جان میں جان آئی کہ اقبال نے پھر اردو کی طرف توجہ کی۔ لیکن میری رائے میں یہ دونوں کتابیں ایک تھکے ہوئے نقش کار کے وہ نقوش ہیں جو اس نے بائیں ہاتھ سے گھسیٹے ہیں۔ ماننا کہ ان نقوش میں وہ کمال ہے جو ہتیرے بالکالوں کے داہنے ہاتھ کی تخلیق کاریوں میں نہیں، ابھر بھی جاوید نامے کے آگے ضرب کلیم اور بال جبریل گھٹیا درجے کی چیزیں ہیں۔ میرے کہنے کا یقین نہ ہو تو کم سے کم ایک ایسے شخص کے الفاظ سنئے جو مشرقی علوم کی گود میں پلا ہے۔ مولانا اسلم بھیراج پوری، جاوید نامے کے متعلق ایک جگہ لکھتے ہیں: ”ہم سنا کرتے تھے کہ فارسی زبان سیکھنے کے بعد صرف چار کتابیں ابھی پڑھنے کو ملتی ہیں، شاہنامہ فردوسی، شبنوی مولانا دروہما گلستان سعدی، اور دیوان حافظ، لیکن اب جاوید نامے کو پانچویں کتاب سمجھنا چاہیے، جو کہ عنایت اور نافیت کے لحاظ سے ان سب پر فوقیت رکھتی ہے۔ حقیقت میں یہ اس قابل ہے کہ اس زمانے میں مسلمانانِ عالم کے نصاب میں شامل کر لی جائے۔“

شکر کا مقام ہے کہ یہ کتاب نصاب میں داخل نہیں ہوئی۔ یہی اس کی عظمت کی دلیل ہے۔ ضرورت اس کی ہے کہ لوگ شوق سے اپنے طور پر اس کو پڑھیں۔ جبراً پڑھانے اور شامل نصاب کرنے میں ایک شاہکار کا حسن مارا جاتا ہے۔ اور وہی مثل صادق آتی ہے کہ ”شکر مرا یہ مدرسہ کہ برد؟“

ایک بلند پایہ تصنیف کی حیثیت سے یہ کتاب یوں بھی تفصیلی تنقید سے بے نیاز ہے۔ میں خود بھی اس جوش تنقید اور زور ہمہ دانی کو برا سمجھتا ہوں جب کہ ایک بر خود غلط تنقید نگار کسی اچھی کتاب کا سب رس نکالنے کی کوشش میں اسے بے رس بنا دیتا ہے۔ آرٹ وہی

ہر جو تنقید و تعریف کی حدوں میں نہ آئے۔ اس لیے میں صرف ایسے امور پر اکتفا کر دوں گا جن سے اس کتاب کو اپنے طور پر پڑھ کر محفوظ ہونے میں آپ کو آسانی ہو۔

ساری کتاب رنگین تخیل، شاعرانہ پرداز، نظر اور فلسفیانہ بلند نگاہی کے ساتھ، ادبی اور فن کارانہ لطافتوں سے مالا مال ہے۔ زبان میں پختگی کے علاوہ بلا کی مٹھاس ہے۔ کتاب کا سارا سیرنگ، شنوی میں ہے لیکن جا بجا پُر کیفیت نغمے بھی غزل کے سانچے میں پیش کیے گئے ہیں جن میں بلا کا ترنم اور شعریت ہے۔ ان میں سے بعض نغمے تو وہی ہیں جو زبور عجم سے لے کر یہاں پر مناسب موقع شامل کر دیے گئے ہیں۔ غزلوں کا یہ بڑا دو کام عجیب بہار دکھاتا ہے۔ کتاب کے شروع میں شاعر کا منظوم دیباچہ ہے جس سے اس نظم جاوید کا معنوی پہلو چار مصرعوں میں آئینہ ہو جاتا ہے:

خیال من بہ تماشائے آسمان بودہ است بدوش ماہ و بہ آغوش کہکشاں بودہ است
گمان میر کہ ہمین خاک دان نشین ما ست کہ ہر ستارہ چہاں است یا چہاں بودہ است
شکوہ ادب و اب شکوہ میں بھی اقبال ہنگامہ زمین سے دور، آسمانوں کے اُس پار گئے تھے۔ لیکن یہ اس وقت کا ذکر ہے جب کہ یہ فن کارانہ بلندی انھیں نصیب نہ ہوئی تھی۔ صرف زبانی جمع خرچ تھا۔ یہ معلوم ہوتا ہے جیسے کوئی زمین سے بٹکارتا ہو۔ لیکن اس مرتبہ وہ پورے اہتمام اور فن کارانہ تفصیل کے ساتھ مختلف افلاک کی سیر کرتے ہیں اور اس طرح نوبت بہ نوبت اور منزل بہ منزل فرازا آسمان کا رخ کرتے ہیں اور اپنے عرفانی مدارج کا ہر زمینہ الفاظ کے نقشوں سے اس طرح روشن کر دیتے ہیں کہ پڑھنے والا بھی ساتھ ہی ساتھ اس نئی دنیا کو دیکھنے کے شوق میں آگے بڑھتا چلا جاتا ہے۔

اس اجمال کی تفصیل اگر مطلوب ہو تو ویساچے کے علاوہ ”مناجات“ جس سے کتاب دراصل شروع ہوتی ہے، تمہید آسمانی، تمہید زمینی کو بغور پڑھیے جن کے ذریعہ شاعر نے مختلف دل پذیر بیڑ یقوں سے واقفیت کا طلسم باندھا ہے۔ مناجات کے شروع ہی میں بتایا ہے کہ اُس

”جہاں ہفت رنگ ہیں انسان کو سدا درد آشنائیں کی تلاش رہتی ہے کہ اس سے اپنے دل کا ماہرا بیان کرے۔ لیکن وہ ناکام ہی رہتا ہے اس لیے کہ ان مٹی کے پتلوں سے دل دہی کی امید رکھتا ہی عمت ہے، خصوصاً اس دور میں کہ انسان دور بین ہے مگر بصیرت نہیں رکھتا۔

غرض کہ نہایت دل آویز طریقوں اور نازک تشبیہوں اور اشاروں سے بارگاہ ایزدی میں یہ التجا کی جاتی ہے، یہاں تک کہ شاعر کے اثر میں ڈوبے ہوئے الفاظ کی پذیرائی کا پڑھنے والے کو بھی یقین سا ہو جاتا ہے۔ اس کے بعد تمہید آسمانی میں زمین کی بے رونقی پر آسمان کا زہر اگلنا، پھر جناب باری میں زمین کی درد بھری فریاد اور رحمت باری کا جوش میں اگر خاک دان ہستی کو بھگوان اور نہال کرنے کا وعدہ اور پھر ندائے غیبی کے بعد نغمہ ملائک کی امید افزا بشارت، یہ سب چیزیں اس کمال اور فن کارانہ اہتمام کے ساتھ پیش کی گئی ہیں کہ ایک سماں بندہ جاتا ہے اور یہ محسوس ہونے لگتا ہے کہ وہ وقت دور نہیں جب کہ اقبال کو وہ معراج عرفان حاصل ہو جائے جس کے وہ آرزو مند ہیں۔ نغمہ ملائک کے اشعار یہاں پیش کرتا ہوں۔ دیکھیے کہ اصل سے جدا ہونے کے بعد بھی ان کی یہ بہار ہے، تو اپنی جگہ پر کیا عالم ہوگا۔ سارے اشعار ترنم اور بجائیت میں شریا رہیں :-

فوری غمت خاک از لودیاں افزوں شود روزے نہیں از کوکب تقدیر او افزوں شود روزے
خیال او کہ از سبیل حوادث پرورش گیرد ز گرد آب سپہریل گوں، ہیروں شود روزے
یکے درستی آدم نگر، از ما چہ می پرسد ہنوز اندر طبیعت می غلغلہ موزوں شود روزے
چنان موزوں شود ای پیش پا افتادہ ہمنونے کہ یزداں را دل از تاثیر او پرخوں شود روزے

(تمہید آسمانی - جاوید نامہ)

نغمہ ملائک ابھی کانوں میں گونجتا ہی رہتا ہے کہ شام کے شعریت سے لبریز سناٹے میں شاعر مولانا روم کی ایک مستانہ غزل دریا کے کنارے گنگنا تا ہوا دکھائی دیتا ہے۔ اشعار کے الفاظ بھی بڑے بر محل اور ذومعنی ہیں۔ ان پہلو دار الفاظ اور تشبیہوں کی آڑ میں ایک جگہ اقبال نے رومی کی زبان میں اپنے زمانے کے ”دیو و دد“ اور ان کی فرعونیت پر تہمتیں لگے ہیں بہی کا اظہار کیا ہے۔

یہ چیز ضربِ کلیم میں اور بھی نمایاں ہو گئی ہے، جیسا کہ کتاب کے عنوان سے ظاہر ہے۔ چند اشعار تمہیدِ زمینی کے پیش کرتا ہوں۔ ضربِ کلیم کا حوالہ بطور جملہ معترضہ کے تھا۔

بکٹائے لب کہ قندِ فرا دم آرزو است بنائے رخ کہ باغ و گلستانم آرزو است
یک دست جامِ بادہ و یک دست زلفت یار رقصِ جنیں میانہ میدانم آرزو است
جانم ملول گشت ز فرعون و ظلم او آں نورِ حبیب موسیٰ عمر نام آرزو است
دی شج با چراغِ بھی گشت گردِ شہر کزدیو و دودِ ملووم و انس نام آرزو است
زیں ہمرہاں صفت عناصر دلم گرفت شیرِ خدا درستم دست نام آرزو است
”تمہیدِ زمین“ جاوید نامہ

شعرِ خوانی کا سلسلہ ختم ہونے پر، شمریت اور سکون سے اس لبریز ماحول میں دریا کے کنارے کچھ دور ایک پیکرِ نور، پوری آب و تاب سے جلوہ گر ہوتا ہے یہ وہی مختصر طریقت ہے جس کے غائبانہ فیض نے اقبال سے اسرار و رموز لکھوایا تھا۔ یہاں سے بے محابہ سوالوں کا ایک تانتا بندھ جاتا ہے۔ اور پیرِ روم اقبال کے ہر سوال کا تشفی بخش جواب دیتے ہیں۔ پھر معراج کے اسرار سے بانجھ کرتے ہیں معراج کیا ہے؟ شعور کا لہر کتنی سدا ہے؟ (اشعور ذات، اشعور غیر، اشعور حق تعالیٰ) ہیں اجمال کی تفصیل ہے؟

بر مقامِ خود رسیدن زندگی است ذاتِ ربیے پر وہ دیدن زندگی است
چیتِ معراج؟ آرزوئے شاہیے امتحانے روبروئے شاہیے
پیکرِ فرسودہ را دیگر تراش امتحانے غولیش کن موجود باش
❖ ❖

تو از این نہ آساں ترسی؟ مترس از فرا خائے جہاں ترسی؟ مترس
چشمِ بکشا ما بر زمان و بر مکان این دو یک حال است بر لحوالِ جاں
چیتِ تن؟ بارنگ و بلو کو کردن است با مقامِ چار سو خو کردن است
از شعور است این کہ کوئی نزد دور چیتِ معراج؟ انقلاب اندر شعور

انقلاب اندر شعور، از جذب و شوق . دار ہا جذب و شوق، از تحت و فوق
 اب بدن از جان نا انیاز نیست . مشت خاک کے مانع پر واز نیست
 روحی کے ان الفاظ سے شاعر اپنے میں ایک غیر معمولی توانائی محسوس کرنے لگتا ہے، زمان و مکان کی
 طنائیں کھینچنے لگتی ہیں اور روحی کی معیت میں شاعر عالم علوی کی سیر کرنا ہی جہاں زرداں (روح نازاں و مکاں) سے
 اس کی مدھمکڑ ہوتی ہے، اس کے بعد رہا سہا حجاب بھی دور ہو جاتا ہے۔ زرداں کی نگاہوں میں نہ جانے
 کیا جادو تھا کہ شاعر خود کو عالم افلاک کی طرف اڑتا ہوا پاتا ہے۔ یہ کیفیت کیسے طاری ہوئی؟ اس کا
 لطف کچھ شاعر ہی کی زبان سے آئے گا۔

درنگا ہے اونہی دامن چہ بود از گھا ہم ایں کہن عالم ربود
 یا گھا ہم بر درگہ عالم کشود یادگر گوں شدہیں عالم کہ بود
 مردم اندر کائنات رنگ و بو زادم اندر عالم بے بائے دہو
 تن سبک تر گشت و جاں سیار تر چشم دل بینندہ و بیدار تر
 اب کیا تھا بے پر کے اڑنے لگے۔ مختلف سیاروں کی خبر لی، پہلے فلک قمر پر پہنچے اور اس کے
 بعد دوسرے سیاروں کا جائزہ لیا۔ ہر جگہ اقبال کے جبریل امین ساتھ ہیں۔ اب یہاں سے اپنے طور پر
 معراج اقبال کا کمال دیکھیے۔ آگے کیا بیان کیجئے کہ تنقید کے پر چلتے ہیں۔ مزہ جب ہی ہے کہ نشان
 منزل بھوڑا بہت بتانے کے بعد، پڑھنے والا غود پڑھے اگر سچ لطف اٹھانا چاہتا ہے۔
 کتاب کے خاتمے پر بطور ضمیمہ کچھ اشعار ہیں جن میں اقبال کے فرزند جاوید سے خطاب ہو رہا ہے یہ
 خطاب ساری نئی پود سے ہو، جو انوں ہی سے اقبال کو بطور پر امید ہیں، بڑھے تو بے رت کے پھل ہیں۔
 من کہ نو میدم ز پیران کہن دارم از روزے کہ می آید سخن!
 بر جواناں سہل کن حرف مرا بہر شاں پایاب کن ژرف مرا

(مناجات، جاوید نامہ)

وہی تنگنائے غزل جس کے غالب کبھی شاکی تھے، اقبال نے اس میں اب "بقدر شوق" وسعت پیدا
 کر لی ہے اور اس کے اندر سارا فلسفہ خودی اور حالات حاضرہ سے متعلق اقبال کے تمام تاثرات موجود ہیں، راتے ہیں۔

گویا سمندر ہر اک یونہی پانی میں بند، اس شاعرانہ اعجاز کا نمونہ وہ کتاب ہے جو جاوید ناسے کی اشاعت سے تین سال بعد (۱۹۱۷ء) بال جبریل کے عنوان سے شائع ہوئی کتاب کا نصف سے زائد حصہ زبور کا چہرہ ہے اور وہی باتیں بالفاظ دیگر دہرائی گئی ہیں۔ خبر نہیں اقبال نے اس کا نام بال جبریل کیوں رکھا۔ زبور ہند بہتر نام ہوتا۔ ممکن ہے کہ جاوید ناسے میں سیرِ فلک کرنے کے بعد بھی اُس دنیا کے ظہمی مناظر داغ میں گھوم رہے تھے جس کی بنا پر اقبال نے غالباً اس نام کو زیادہ عزیز پایا۔ بن پر فارسی کے دروازے بند ہوں، انھیں بال جبریل پر قناعت کرنی چاہیے۔

پیام مشرق، زبورِ نجم اور جاوید ناسے پر انتہائی زور اور شاعرانہ توانائی صرف کرنے کے بعد اقبال نے اردو کا رخ کیا۔ گو وہ تنوع جو پیام مشرق میں ہے، یا وہ تغزل اور برہتگی جو زبور میں ہے، یا وہ فن کا رانہ اہتمام اور وہ بیداری تخیل جو جاوید ناسے میں ہے، اس کتاب میں نہیں، تاہم ایک بے کراں داغ کی پیداوار ہونے کی حیثیت سے بے کراں چیز ہے اور محض اردو داں حضرات کے لیے جو فارسی کے نقشہائے رنگ رنگ سے بے بہرہ ہیں، بال جبریل "زبورِ نجم اور جاوید ناسے" کا بدل ہے۔ کتاب کا بیشتر حصہ زبور کے ابدی نعموں کی صدا سے یادگت ہے جس طرح زبور میں شراب خودی حافظ کی دینا میں پیش کی گئی تھی، بال جبریل میں وہی شراب داغ اور غالب کے گنگا جمنی ساغریں چھلکائی گئی ہے۔ بظاہر وہی کیفیت شیراز ان غزل نامعموں میں بھی دکھائی دیتا ہے، لیکن یہ کچھ اور چیز بلکہ اقبال کی اپنی چیز ہے۔ فارسی سے برسوں شغف رہنے کے باعث، زبان یا نگ دراز سے بہتر اور منجھی ہوئی ہے۔ اسلوب میں پختگی ہے اور بندشیں چست ہیں، مگر کہیں کہیں فارسی کی نامانوس ترکیبیں بھی آگئی ہیں۔

دوسرا حصہ مختلف موضوعوں پر مشتمل ہے۔ کچھ نظمیں اندلس کی مشہور عمارتوں اور مقامات پر ہیں جن سے ہر مسلمان کے جذبات اب تک وابستہ ہیں۔ گول میز کا نفرنس کے سلسلے میں اقبال جب یورپ گئے تھے تو ہسپانیہ کے ان شہروں کا جو کسی زمانے میں اسلامی تہذیب و شایستگی کا گہوارہ تھے، نجی طور پر دورہ کیا تھا۔ مسجد قرطبہ اور دوسرے عنوانوں کی نظمیں

جو ہسپانیہ سے متعلق ہیں، انھیں تاخرات کا نتیجہ ہیں۔ ایک نظم جس کا عنوان ہے ”ذوق و شوق“ فلسطین میں لکھی گئی تھی۔ خاصی اچھی اور پرترنم نظم ہے اور ابتدا میں مناظر قدرت کی کوئی اقبال کے سن کا راند کمال کا پتہ دیتی ہے، جس کے بیشتر نمونے بانگ درا میں بھی جایجا موجود ہیں۔ ان نظموں کے علاوہ اور بھی چھوٹی بڑی نظمیں مختلف موضوعات پر ہیں، لیکن ساقی نامہ بہترین نظم ہے۔ بہار کا منظر اور قدرت کے منور ہریل بوٹے بڑی چابک دستی سے کھینچے گئے ہیں بعد کے بندوں میں حالات حاضرہ کے بعض اہم مسائل پر کوثر کی دھلی ہوئی زبان میں تبصرے ہیں۔ پوری نظم سنوئی سحر البیان کی طرز پر اور اسی بحر میں لکھی گئی ہے۔ لیکن اقبال کا سحر بیان کچھ اور ہے۔ جن کی نظریں محض لطف زبان پر ہوں، انھیں اتنا دھوکا ضرور ہوگا کہ اقبال کے پیکر میں یہ حسن نے جہنم تو نہیں لیا؟ یہ چند اشعار دیکھیے۔ دور حاضر کے خشک اور اُلجھے ہوئے مسائل کو لیا ہے، لیکن کتنی سلجھی ہوئی زبان اور نکھری تشبیہوں میں بیان کیا ہے، شروع میں رسمی طور پر ساقی سے خطاب ہے مگر یہ ساقی کوہ قارآن کا ساقی ہے:-

اٹھا ساقیا پردہ اس راز سے	لڑا دے موئے کو شہباز سے
زمانے کے انداز بدے گئے	نیا راگ ہے ساز بدے گئے
ہوا اس طرح فاش راز فرنگ	کہ حیرت میں ہر شیشہ باز فرنگ
پرانی سیاست گرمی خوار ہے	زمیں میر و سلطان سے بیزار ہے
گیا دور سرمایہ داری گیا	تماشہ دکھا کر مداری گیا!
گراں خواب چینی سنبھلنے لگے	ہمالہ کے چٹنے اُبلنے لگے
دل طور و سینا و قاراں دونیم	تجلی کا پھر منتظر ہو کلیم
مسلمان ہو توحید میں گرم جوش	مگر دل ابھی تک ہے زنا رپوش
حقیقت خرافات میں کھو گئی	یہ امت روایات میں کھو گئی

شراب کہیں پھر پلا ساقیا ! وہی جام گردش میں لا ساقیا !
 مجھے عشق کے پر لگا کر اڑا مری خاک جگنو بنا کر اڑا
 خرد کو غلامی سے آزاد کر جوانوں کو پیروں کا استاد کر
 ترے آسمانوں کے تاروں کی خیرا زمینوں کے شب زندہ داروں کی خیرا
 جوانوں کو سوز جگر بخش دے مرا عشق میری نظر بخش دے
 مرے دیدہ ترکی بے خوابیاں ! مرے دل کی پوشیدہ بے تابیاں !
 اُننگیں مری، آرزوئیں مری ! امیدیں مری جستجوئیں مری !
 مراد دل مری رزمگاہ حیات گمانوں کے لشکر یقین کا ثبات !
 یہی کچھ ہو ساقی متاع فقیر ! اسی سے فقیری میں ہوں میں امیر !
 مرے قافلہ میں لٹا دے اسے ! لٹا دے ! ٹھکانے لگا دے اسے !

ایک سال کے اندر باہر ضرب کلیم (۱۹۳۶ء) بھی شائع ہوئی جس میں دور حاضر کی
 فرعونیت کے خلاف کھلا "الٹی میٹم" (اعلان جنگ) ہے۔ کتاب کا عنوان وجہ تسمیہ کو ظاہر کرتا ہے
 یہاں سے اقبال کی نوائیں زوال کے آثار صاف نمایاں ہیں۔ یہی حال "پس چہ باید کردے
 اقوام شرق" کا بھی ہے۔ ہر کما لے را زدا لے۔ آخر کہاں تک انسانی دماغ کام کرتا؟ دانٹے
 کے بارے میں مشہور ہے کہ "آسمانی طریقہ" کے لازوال لغموں کے بعد اس کی صحت نے جواب دینا
 شروع کیا۔ یہی حال اقبال کا ہوا۔ جاوید نامے نے انھیں زندہ جاوید کیا اور راہی۔ دنیا کے
 اور صاحب کمالوں کی طرح وہ سخت جان تھے۔ استقلال اور ہمت نے جاوید نامے کے
 جان لیوا بار کے باوجود، بال جبریل کے اوراق اُن سے مرتب کرائے۔ لیکن بال جبریل کی
 اشاعت ان کے حق میں موت کا پیش خیمہ تھی۔ کوئی تین سال اور جیے، لیکن کس طرح کہ دل
 اور دم کی شکایت سے ان کی جان ضیق میں تھی۔ اس پر بھی دو کتا ہیں لکھ ہی ڈالیں۔ دونوں
 (ضرب کلیم اور پس چہ باید کرد) کتا بوں میں اقبال ایک پھرے ہوئے شیر کی طرح جو گولی کھا کر

بھی اپنے دشمن پر حبت کرتا ہو، موجودہ دور کی نا انصافیوں کے خلاف گرج رہے ہیں۔ دونوں کتابوں کا لہجہ وہ جلالی شان رکھتا ہے جیسے بنی اسرائیل کا کوئی نبی اپنی گمراہ قوم کو راہ راست پر لانے کے لیے کڑک رہا ہو۔ کلام میں مذہبیت زیادہ ہے اور شعریت کم۔ جہاں وعظ ہو وہاں شعریت کیسی؟

گانجی اور اقبال کے بارے میں اختلاف رہا ہے اور رہے گا۔ یہی دونوں کی عظمت کی دلیل ہے۔ دونوں ہندوستان کے ایسے سپوت ہیں کہ ملک انھیں کبھی بھلا نہیں سکتا۔ دونوں نے اس ملک کی ذہنی اور سیاسی بیداری میں ایسا انقلاب برپا کیا ہے کہ جس کی نظیر ہندوستان کی تاریخ پیش نہیں کر سکتی۔ لیکن یہ میرا عقیدہ ہے کہ اقبال ایک برتر انسان ہے، اس لیے کہ وہ ایک بڑا شاعر تھا اور اس کا پیغام ہندسے گزر کر ایک عالم گیر اپیل رکھتا ہے۔ اس کا نام تاریخ کے اوراق میں سدا جگمگاتا اور سینوں اور دلوں میں جگنو کی طرح چمکتا رہے گا۔ وہ چل بسا، مگر اس کا پیام ابی ہے۔

ستاروں سے آگے جہاں اور بھی ہیں ابھی عشق کے امتحاں اور بھی ہیں
تہی زندگی سے نہیں یہ فضائیں یہاں سینکڑوں کارواں اور بھی ہیں
اگر کھو گیا اک نشیمن تو کیا غم مقامات آہ و فغاں اور بھی ہیں
تو شاہیں ہے پرواز سے کام تیرا ترسے سامنے آسماں اور بھی ہیں
اسی روز و شب میں اُچھ کر نہ رہ جا کہ تیرے زبان و مکاں اور بھی ہیں
گئے دن کہ تنہا تھا میں آنجن میں

یہاں اب مرے راز داں اور بھی ہیں

(بال جبریل)

اقبال کا تصور زمان

(سید بشیر الدین احمد صاحب بی اے، ارکونم)

عصر حاضر اپنی نئی ایجادات اور جدید نظریوں کی بدولت ایک متحرک دنیا میں سانس لے رہا ہے۔ وہ زندگی اور زندگی کے مختلف شعبوں کا حرکت نقطہ نگاہ سے جائزہ لینا چاہتا ہے اور زمانہ قدیم کے سکونی تصورات کے لیے اپنے اندر کوئی لچک نہیں رکھتا۔ قدیم مذاہب اور فلسفیانہ نظام جن کا نقطہ نظر سکونی ہے، یا تو زندہ نہیں یا اپنی عملی حیثیت کھو چکے ہیں۔ متحرک برق اور بھاپ کی عظمت بڑھتی جاتی ہے اور ساکن آسمانی باپ دلوں سے محو ہوتا جا رہا ہے۔ اس کا نتیجہ انسانیت کے حق میں مہلک ہو یا دور جدید کی تہذیب کے حق میں بُرا ہو، لیکن اب مفکرین ایسے کامل انسانوں کی ضرورت محسوس کرتے ہیں جو انسانیت کو معراج کمال پر پہنچانے کی خدمت انجام دے سکیں۔

پروفیسر میکسنزی نے اپنی تصنیف 'The Introduction to Sociology' میں شدت کے ساتھ ایسے لوگوں کی ضرورت محسوس کی ہے جو بیک وقت شاعری اور پینٹری کی صفات سے متصف ہوں اور زمانہ قدیم کے ہادیوں اور پینٹروں کی طرح جنگلوں اور بیابانوں میں نہیں، لیکن متحرک اور روشن شہروں میں اپنا پیام پہنچا سکیں، اور پُرانے شاعروں کی طرح فطرت ہی میں صفات الہی کا جلوہ نہ دکھائیں، بلکہ انسانی پیکر میں بھی انوار ربانی کا شاہدہ کرا سکیں۔ یہ الفاظ دیگر میکسنزی نے ایسے صاحب نظر شاعروں کی ضرورت محسوس کی ہے جو

انسان کی روحانی و مادی قوتوں اور ان کی صلاحیتوں ہی پر نظر نہ رکھتے ہوں، بلکہ اس دور کی متحرک روح کو بھی سمجھتے ہوں۔ پروفیسر موصوف کے انسان کامل کی ایک تازہ اور بہترین نظیر حضرت علامہ اقبال رحمۃ اللہ علیہ تھے جن کی جدائی کے غم میں ہمارے آنسو ابھی خشک نہیں ہوئے۔ مشہور فارسی شاعر حضرت گرامی مرحوم نے علامہ موصوف کے متعلق ارشاد فرمایا تھا:۔

در دیدہ معنی نگراں حضرت اقبال

پیغمبری کرد و پیسہ نتوان گفت

در اصل اقبال قدیم و جدید علوم کا نادرہ روزگار عالم ہی نہیں تھا، بلکہ قدرت نے اسے کچھ ایسے جوہر عطا کرنے میں بھی فیاضی سے کام لیا تھا کہ اس کی گفتار و کلام سے پیغمبرانہ شان ہوتا ہے۔ وہ حکیم ہی نہیں تھا کچھ اور بھی تھا، جیسا کہ وہ خود کہتا ہے:۔

خرد نے مجھ کو عطا کی نظر حکیمانہ

سکھائی عشق نے مجھ کو حدیث زندانہ

اگر غور سے دیکھا جائے تو اقبال کے پیام کی کامیابی کا راز بہت بڑی حد تک زمان کے اس تصور میں مضمر معلوم ہوتا ہے کہ زمان ایک حقیقت ہے اور زندگی نام ہے زمان میں ایک مسلسل حرکت کا۔ زمان کا یہ تصور اس کے ادب میں جاری و ساری ہے، اور اس کے تمام نظریوں، یہاں تک کہ نظریہ خودی کے سرچشمہ کا بھی اسی تصور میں سراخ لگایا جاسکتا ہے۔ یہی وہ تصور ہے جو اس کے کلام و فلسفہ کے پایدار اور لازوال ہونے کا بہت بڑی حد تک ضامن ہے؛ اور اسی حرکی تصور کا کرشمہ ہے کہ اس نے اس متحرک دور کے بڑے بڑے دماغوں کو متاثر کیا ہے۔ انسانیت کی اعلیٰ تربیت کے لیے ایک موثر اور متحرک ادب کے متلاشی ہیں۔

زمان و مکان کی بحث فلسفہ اور الہیات کے لیے نئی چیز نہیں، اور خصوصاً اسلامی مفکرین کے لیے یہ ہمیشہ سے دل چسپی کا باعث رہی ہے۔ فلسفیانہ اور الہیاتی ضرورتوں کے علاوہ اس دل چسپی کا ایک اہم سبب یہ بھی ہو کہ قرآن حکیم کے مطابق اختلاف میل و نہار میں خدائے عز و جل کی نشانیاں موجود ہیں۔ اس کے علاوہ حدیث شریف میں ’دھر‘ (زمان) کو ذات الہی کا مرادف قرار دیا گیا ہے اور صوفیائے کرام، مثلاً محی الدین ابن عربیؒ نے دھر کو اسمائے حسنیٰ میں شامل کیا ہے۔ لیکن اسلامی مفکرین فلسفیانہ اعتبار سے اس مسئلہ کے متعلق کسی فیصلہ پر پہنچ نہ سکے تھے، اور اب تقریباً پانچ سو سال سے اسلامی فکر پر سکون و جود کا دور دورہ ہے۔ اس طویل عرصے کے بعد ہندوستان کے ایک گوشہ سے

ملہ ملاحظہ ہو قرآن مجید:-

تحقیق آسمان اور زمین کی تخلیق اور رات اور دن کے توازن میں عقل مسندوں کے لیے نشانیاں موجود ہیں، جو کھڑے اور بیٹھے اور لیٹے خدا کو یاد کرتے اور آسمان اور زمین کی تخلیق پر غور کرتے ہیں اور کہتے ہیں: اے ہمارے پروردگار تو نے اس (کارخانہ عالم) کو بے فائدہ نہیں بنایا! (۱۸۸: ۳) تحقیق آسمان اور زمین کی تخلیق میں، اور رات اور دن کے تبدیل میں، اور جہازوں میں جو لوگوں کے فائدے کی چیزیں ملے کر سمندر میں جاتے ہیں: اورینہ میں جس کو اللہ آسمان سے برساتا ہے، پھر اُس کے ذریعہ سے زمین کو اُس کے مرنے کے (خشک ہونے کے) بعد پھر زندہ (یعنی شاد) کرتا ہے، اور ہر قسم کے جانوروں میں جو خدائے عز و جل نے زمین پر پھیلا رکھے ہیں، اور ہواؤں کے بدلنے میں جو آسمان اور زمین کے درمیان خدا کا حکم بجالاتے ہیں۔ ان لوگوں کے لیے نشانیاں موجود ہیں جو عقل رکھتے ہیں (۱۵۹: ۱۲) اللہ دن اور رات کا رد و بدل کرتا رہتا ہے، جو لوگ بصیرت رکھتے ہیں ان کے لیے اس میں بڑی عبرت ہے (۲۲: ۲۳) رات اور دن کے رد و بدل میں، اور جو کچھ خدائے آسمان و زمین میں پیدا کیا ہے اس میں ان لوگوں کے لیے بہترین نشانیاں موجود ہیں جو خدا سے ڈرتے ہیں۔ (۱۰: ۶)

اور وہی ہے جس نے رات اور دن کو بنایا جو یکے بعد دیگرے آتے جاتے ہیں، اور یہ سب کچھ ان لوگوں کے لیے ہے جو خدا پر غور کرنا چاہتے ہیں یا خدا کی شکر گزاری کا ارادہ رکھتے ہیں۔ (۲۵: ۲۳) کیا انہیں دیکھا تم نے کہ اللہ تعالیٰ رات کو دن پر اور دن کو رات پر دار کرتا ہے اور چاند اور سورج کو قوانین کے تابع بنادیا ہے، جس کی بدولت ہر ایک منزل مقصود کی طرف چلتا ہے۔ (۳۱: ۲۸) اور وہی رات کو دن پر واپس کرتا ہے اور دن کو رات پر واپس کرتا ہے۔ (۳۹: ۷)

اور رات اور دن کا رد و بدل اُسی کا کام ہے۔ (۲۳: ۸۲)

اقبال نمودار ہوا جس نے اسلامی فلسفہ و تہذیب کو اپنے خون جگر ہی سے نہیں
سینچا بلکہ اپنے دماغی کاوشوں سے حرکت و عمل کے قابل بنا دیا۔

غوش آں قوے پریشان روزگارے

کہ زاید از ضمیرش پختہ کارے

نمودش سترے از اسرار غیب است

ز ہر گروے بمرؤں نماید سوارے

اقبال کی نظر میں قدیم اسلامی تہذیب ہی نہیں بلکہ یورپ کی جدید تہذیب بھی ہے
جس کی ذہنی اساس دراصل وہ متحرک روح ہے جو یونانی فلسفہ کے خلاف اسلامی
فلسفہ کی بغاوت سے پیدا ہوئی تھی، اور اُس کا فلسفہ ان دونوں کی ایک غوش گوار
مگر اسلامی ترکیب ہے اور ان تمام مسائل کا ایک عجیب و غریب حل ہے جو ایک
زمانہ سے متنازعہ فیہ چلے آتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ فلسفہ اور سائنس کے
جدید نظریے ہمارے سامنے فکر کی مختلف راہیں کھولتے ہیں، لیکن یہ راہیں تہجہ
تہجہ ہیں، اور ان سے ایک سیدھی راہ پیدا کرنا ایسا مشکل کام ہے جس سے
اقبال جیسے حقیقت آشنا رہ نور دہی عہدہ برآ ہو سکتے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ
اقبال نے جس طرح زمان کے بنیادی اور دقیق مسئلہ کو سلجھایا ہے، وہ فلسفہ
کا ایک شاہکار ہے، اور خصوصاً اسلامی فلسفہ پر اُس کے اثرات بہت دور
رس ہیں۔

زمان و مکان اور مادہ ایک دوسرے سے اس طرح مربوط ہیں کہ زمان
کا جائزہ لینے کے لیے مکان اور مادے پر بھی ایک نظر ڈالنا ضروری ہے۔ عام
طور پر ہم مادے کی تعریف اس طرح کرتے ہیں کہ مادہ کوئی چیز ہے جو زمان
سے مربوط ہے اور مکان میں حرکت کرتا ہے۔ درحقیقت یہی وہ اساس ہے جس

پر نیوٹنی طبیعیات قائم ہے۔ لیکن مادے کا یہ تصور جس کی رو سے مادہ کوئی مستقل بالذات شے ہے جو ایک مطلق خلائے مکانی میں اپنا وجود رکھتی ہے، کہاں تک درست ہے؟ طبیعیات ایک تجربی سائنس ہے جو مظاہر کے صرف اس پہلو کی تشریح کرتی ہے جو ہمارے حواس کی زد میں آسکتا ہے۔ ایک طبیعیاتی یا مذہبی یا جہالیاتی تجربہ کے دوران میں ہمارا ذہن بھی کام کرتا ہے۔ لیکن چونکہ طبیعیات کا کام محض مادی دنیا یعنی مَدْرک اشیا کا مطالعہ کرنا ہے اس لیے ہم اس ذہنی عمل کو طبیعیات کی حدود سے خارج کر دیتے ہیں، حالاں کہ یہ ذہنی عمل تجربہ کے اسی گُل کا ایک جزو ہے، جو ہمارے محسوسات پر مبنی ہے۔ جب ہم کسی شے، مثلاً آسمان یا پہاڑ کا مشاہدہ کرتے ہیں تو ہمیں صرف ان کے خواص کا ادراک ہوتا ہے، اور ہم کہتے ہیں کہ آسمان نیلا ہے، پہاڑ سیاہ ہے وغیرہ۔ ظاہر ہے کہ ان خواص کو قلم بند کرنے میں ہم نے اپنے حواس ہی کی شہادت کی تعبیر کی ہے، اور اس طرح اشیا اور ان کے خواص کے درمیان ایک خط فاصلہ کھینچ دیا ہے۔ مادے کے رائج الوقت نظریے کے مطابق خواص، مثلاً رنگ اور آواز مختلف ذہنی کیفیات ہیں جن کی علت مادہ ہے، اور چون کہ یہ کیفیات ہمارے حواس پر مادے کے اتصال یا تصادم سے پیدا ہوتی ہیں، لہذا مادہ شکل، جسامت، ٹھوس پن اور مزاحمت کا حامل ہے۔ برعکس پہلا مفکر تھا جس نے اس نظریے کا ابطال اس بنا پر کیا تھا کہ اس کی رُو سے مادہ ہمارے حواس کی نامعلوم علت ثابت ہوتا ہے۔ حال ہی میں پروفیسر وائٹ ہیڈ نے بھی اس نظریہ کو مدلل طور پر ناقابل قبول قرار دیا ہے۔ ہماری آنکھوں اور کانوں میں رنگ اور آواز نہیں، بلکہ غیر مرئی ایٹم کی امواج اور ناقابل سماعت ہوا کی امواج داخل ہوتی ہیں۔ اس لحاظ سے مادے کا رائج الوقت نظریہ فطرت کو دو حصوں میں تقسیم کرتا ہے۔ (۱) ذہنی ارتسامات

اور (۲) غیر مدرك اور ناقابل تصدیق امواج جو ان ارتساعات کا باعث ہیں۔ چنانچہ فطرت اور فطرت کا مشاہدہ کرنے والے کے درمیان یہ نظریہ ایک خلیج حائل کر دیتا ہے۔ جس کو پاٹنے کے لیے ہمیں ایک ایسی غیر مدرك چیز یعنی مادہ کا وجود فرض کر لینا پڑتا ہے جو کسی طرح ایک مکان مطلق میں موجود ہے اور کسی قسم کے تصادم کی بدولت ہمارے حواس پر اثر انداز ہوتا ہے۔ لہذا وائٹ ہیڈ کے الفاظ میں یہ نظریہ فطرت کے آدم حصہ کو خواب اور آدم حصہ کو قیاس میں تبدیل کر دیتا ہے۔

لیکن کیا مکان مطلق اور حقیقی ہے؟ یونانی فلسفی زینو کا خیال تھا کہ مکان میں ایک مقام سے دوسرے مقام کے درمیانی حصہ کو لامتناہی حصوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے؛ اور جب کوئی متحرک جسم پہلے مقام سے دوسرے مقام کو پہنچتا ہے تو لازم آتا ہے کہ ایک معینہ وقت میں لامتناہی تقسیم کرنے والے نقطوں سے گزرنا ممکن ہے، جو بالکل غلط ہے۔ اس کے علاوہ متحرک جسم دراصل حرکت نہیں کرتا، کیونکہ حرکت کے دوران میں وہ ہر لمحہ کسی نہ کسی جگہ موجود یعنی ساکن رہتا ہے۔ چنانچہ حرکت ایک التباس اور مکان غیر حقیقی ہے، اور حقیقت ایک اور ناقابل تغیر اور اسلامی مفکرین میں اشاعرہ اور جدید مفکرین میں رسل اور برگساں نے زینو کی تردید کی ہے۔ برگساں کے نزدیک زینو اس تناقض کا شکار اس لیے ہوا کہ اس نے محض ذہنی لحاظ سے زمان و مکان پر نظر ڈالی، ورنہ حرکت ایک خالص تغیر کی حیثیت سے اصل حقیقت ہے۔ اشاعرہ کے مطابق زمان، مکان اور حرکت کی ترکیب ایسے نقطوں اور لہجوں پر مشتمل ہے جو مزید تقسیم کے متحمل ہونہیں سکتے اور جب زمان و مکان کی تقسیم کی ایک حد ہو سکتی ہے تو مکان میں دو مقاموں کے درمیان ایک معینہ وقت میں حرکت کرنا ممکن ہے۔ لیکن مکان کی ماہیت کیا ہے؟ اشاعرہ نے کائنات کو ایسے جواہر کا مجموعہ قرار دیا ہے جو لایتجزی ہیں۔ جو ہر

کی روح اُس کے وجود سے معزاً ہے، اور وجود ایک ایسا عطیہ ہے جو ہر جوہر کو ذات باری سے عطا کیا جاتا ہے۔ گویا جوہر اپنے وجود یا نمود کے قبل خدا سے تعالیٰ کی تخلیقی توانائی میں پوشیدہ رہتے ہیں اور ان کی نمود تخلیقی غاعلیت کے اظہار کے ہم معنی ہے۔ لہذا جوہر کی ماہیت یہ ہے کہ وہ کیت کا حامل نہیں، اور اپنے وجود کے لیے مقام کا طالب ہے جو کسی قسم کے مکان پر مشتمل نہیں۔ البتہ جوہر جب مجتمع ہوتے ہیں تو وسعت طلب کرتے ہیں اور مکان پیدا کر لیتے ہیں۔ مکان کے اس نظریہ کی بدولت اشاعرہ حرکت کو اس طرح سمجھا نہ سکے کہ وہ دو مقاموں کے درمیان لا تعداد مکانی نقطوں سے کسی متحرک جسم کا مرور ہے، کیونکہ اس صورت میں ہر دو نقطوں کے درمیان ایک خلائے مطلق کا وجود فرض کر لینا پڑتا ہے۔ چنانچہ انھوں نے جہت یا ”طرفے“ کا تخیل قائم کیا جس کی رو سے متحرک جسم ایک نقطہ مکانی سے دوسرے تک کی خلا کو پھانڈ جاتا ہے۔ اس کے علاوہ تیز اور سست حرکت کی رفتار برابر ہوتی ہے، لیکن دھیمی حرکت تیز حرکت کی بہ نسبت زیادہ نقطوں پر ساکن رہتی ہے۔ جدید طبیعیات میں پلینک کے نظریہ قدریہ کے سلسلے میں ایک ایسی ہی شکل درپیش ہوئی ہے، اور پروفیسر ڈاٹ ہیڈ نے اس کا ایک ایسا ہی حل پیش کیا ہے۔ اب رسل کی طرف متوجہ ہوتے ہوئے اُس نے زینو کے نظریہ کو کانٹر کے ریاضی نظریہ تسلسل پر پرکھا ہے جس کی رو سے مکان اور زمان ہر ایک بجائے خود مسلسل ہے۔ مکان میں دو مقاموں کے درمیان لانتناہی نقطوں کا تصور کیا جاسکتا ہے، لیکن کسی لانتناہی زنجیرے میں کوئی دو نقطے ایک دوسرے کے بازو کہے نہیں جاسکتے۔ زمان و مکان کی لانتناہی تقسیم سے مراد صرف نقطوں کا ارتکاز ہے اور ہرگز یہ نہیں کہ یہ نقطے ایک دوسرے سے الگ ہیں اور ہر

دو کے درمیان ایک خلائے مکانی یا خلائے زمانی موجود ہے۔ زینو کا خیال ہے کہ متحرک جسم ایک لمحہ میں ایک نقطہ سے دوسرے لمحہ میں دوسرے نقطہ پر پہنچ نہیں سکتا، کیونکہ ان دونوں لمحوں کے درمیان کوئی لمحہ اور دونوں نقطوں کے درمیان کوئی نقطہ موجود نہیں۔ رسل کے مطابق یہ کہنا غلط ہے کہ ایک نقطہ کے بازو دوسرا نقطہ اور ایک لمحہ کے بازو دوسرا لمحہ موجود ہے، کیونکہ ہر دو کے درمیان ہمیشہ ایک تیسرا موجود رہتا ہے۔ وہ زینو سے اتفاق کرتا ہے کہ حرکت کے دوران میں متحرک جسم ہر لمحہ ساکن رہتا ہے، لیکن یہ ماننے کے لیے تیار نہیں کہ اس لیے وہ حرکت نہیں کرتا، کیونکہ حرکت کے دوران میں زمانی لمحوں اور مکانی نقطوں کے لامتناہی زنجیروں کے مابین ایک ایک لمحہ ایک ایک نقطہ کے مقابل موجود رہتا ہے۔

چنانچہ حرکت اور لہذا مکان حقیقی ہے اور کائنات کی معروضی تعبیر درست ہے۔ لیکن رسل کا حل تقسیم کی شکل کو رفع نہیں کر سکتا۔ اس دقت کی وجہ یہ ہے کہ رسل اور اسی طرح اشاعرہ اور زینو نے حرکت کی بجائے حرکت کی تصویر کی تشریح کی ہے۔ انھوں نے حرکت کو بطور ایک جسم کی حرکت کے لیا ہے اور اس کی تصویق کو لامتناہی نقطوں میں تقسیم کر دیا ہے، حالاں کہ حرکت بجائے خود کسی قسم کی تقسیم کی متحمل ہو نہیں سکتی۔ اس کی تقسیم کرنا گویا اسے فنا کرنا ہے۔

اب جدید طبیعیات کی طرف توجہ مبذول کی جائے تو ہم آئن سٹائن کے انقلاب انگریز انتخابات سے دو چار ہوتے ہیں جو زمان و مکان پر ایک انوکھے زاویے سے روشنی ڈالتے ہیں۔ آئن سٹائن کے مطابق مکان حقیقی ہے لیکن مشاہدہ کرنے والے سے اضافی حیثیت رکھتا ہے۔ جس شے کا مشاہدہ کیا جاتا ہے، وہ تغیر پذیر ہے، اور جوں جوں مشاہدہ کرنے والے کا مقام اور رفتار بدلتے جاتے ہیں، اسی طرح اس شے کی کمیت، ہمت اور جسامت بھی بدلتی جاتی ہے

حرکت اور سکون بھی مشاہدہ کرنے والے سے اضافی حیثیت رکھتے ہیں۔ فلسفہ میں آئن سٹائن کے نظریہ کی اہمیت دو حیثیتوں سے ہے۔ (۱) یہ نظریہ جو سائنسی نقطہ نگاہ سے صرف اشیا کی ساخت کا جائزہ لیتا ہے۔ اگرچہ ان کی انتہائی ماہیت پر کوئی روشنی نہیں ڈالتا اور نہ مادے کی معروضیت سے انکار کرتا ہے، لیکن اس نیوٹنی معروضہ کا پورا ابطال کر دیتا ہے جس کی رو سے مادہ کوئی ایسی چیز ہے جو ایک مکان مطلق میں وجود رکھتی ہے۔ مادہ یا ہیولی کوئی ایسی چیز نہیں جو مبدل حالتوں کے ساتھ استقرار رکھتی ہو، بلکہ ایک نظام ہے باہم مناسبت رکھنے والے واقعات کا۔ (۲) مکان مادہ پر مبنی ہے اور کائنات کی حیثیت ایک مکان مطلق میں کسی قسم کے جزیرے کی سی نہیں بلکہ وہ متناہی مگر غیر محدود ہے۔ کائنات کے باہر کوئی خلائے مکانی موجود نہیں اور اشیا کی غیر موجودگی میں وہ منکڑ کر ایک نقطہ بن جائے گی۔

(۱) Structure

(۲) Finite but boundless

۱۔ اس نظریہ کی روشنی میں ذیل کی نظم ملاحظہ ہو جو آئن سٹائن کے متعلق ہے۔

جلوہ می خواست مانند کلیم نابور
تا ضمیر مستتر او کشود اصرار نور
از فراز آسماں تا چشم آدم یک نفس!
زود پرواز سے کہ پروازش نیاید در شعور!
خلوت او در ذغال تیرہ فام اندر مفاک!
جلوتش سوز و درخشے را پوخس بالائے طور!
بے تغیر در طلسم چوں و چند و بیش و کم!
بر تر از پست و بلند و دیر و زود و نزد و دور!
در نہادش تار و شید و سوز و ساز و مرگ و زیت
اہرمن از سوز او و ساز او جبریل و ذر!

(پیام مشرق)

مکان اور مادے کے متعلق جدید نقطہ نگاہ کی وضاحت کے بعد ہمیں دیکھنا یہ ہے کہ زمان کی ماہیت کیا ہے۔ اس سلسلے میں آئن سٹائن کا نظریہ بڑی اہمیت پیدا کرتا ہے۔ وہ حقیقت زمان کا منکر ہے اور زمان کو مکان کا چوتھا بعد قرار دے کر مستقبل کو ایسی چیز تصور کرتا ہے جو پہلے سے دے دی گئی ہو اور ماضی کی طرح سمیٹ ہو چکی ہو۔ زمان ایک آزادانہ تخلیقی حرکت کے لحاظ سے اس نظریہ کے مطابق کوئی چیز نہیں۔ واقعات واقع نہیں ہوتے بلکہ پہلے سے موجود ہیں، اور ہم واقعات سے دوچار ہوتے ہیں۔ یہ نظریہ زمان کی بعض ایسی خصوصیتوں کو نظر انداز کر دیتا ہے۔ جن کا ہمیں تجربہ ہوتا ہے۔ شاید اس لیے کہ یہ ریاضی کے ذوق کی چیزیں نہیں۔ آئن سٹائن کا زمان برگساں کے زمان خالص سے مختلف ہے جس کا ذکر آگے آئے گا، اور نہ وہ زمان سلسلے ہے جو کانٹ کے الفاظ میں علیّت کی روح ہے۔ ایک روسی مصنف اوس ہنگی نے آئن سٹائن کے چوتھے بعد کا یہ تصور قائم کیا ہے کہ وہ سہ ابعادی شے کی حرکت کی ایک ایسی سمت ہے جو اس میں موجود نہیں۔ جس طرح کہ نقطہ، خط اور سطح کے ایسی سمتوں میں حرکت کرنے سے جو ان میں موجود نہیں ہے، یہ ترتیب مکان کے تین ابعاد پیدا ہوتے ہیں، اسی طرح سہ ابعادی شے کی ایک ایسی سمت میں حرکت جو اس میں موجود نہیں ہے، چار ابعاد پیدا کر سکتی ہے۔ چونکہ زمان ایک فاصلہ ہے جو واقعات کو بہ تواتر جدا کر کے متبائن مجموعوں میں پیش کرتا ہے، اس لیے اس کی سمت سہ ابعادی مکان میں موجود نہیں۔ یہ فاصلہ یعنی چوتھا بعد پیمائش کی زوئیں آ نہیں سکتا اور وہ

(۱) Fourth dimension

(۲) Events

(۳) Causality

سہ ابعاد ہی شو کی تمام سمتوں سے عمودی ہر اور کسی سمت سے متوازی نہیں۔ اوہن ہنسی کسی دوسرے مقام پر ہمارے احساس زمان کو احساس مکان کے ایک دھندلے تصور سے تعبیر کرتا ہے اور ہماری نفسی ساخت کے متعلق بحث کرتے ہوئے یہ خیال ظاہر کرتا ہے کہ ایک یا دو یا سہ ابعادی مخلوق کے لیے بلند تر ابعاد ہمیشہ ایک زمانی توازن کی شکل میں نظر آتے ہیں۔ گویا ہم سہ ابعادی مخلوق (جس چیز کو زمان کہتے ہیں وہ دراصل ایک مکانی بعد ہے جس کی ماہیت اقلیدس کے مکانی ابعاد سے مختلف نہیں) اوہن ہنسی نے بحث کے پہلے حصہ میں ایک ایسے زمان سے کام لیا ہے جو ایک فاصلہ کی حیثیت سے واقعات کو نہ توازن جدا کرتا ہے۔ لیکن بحث کے دوسرے حصہ میں زمان کو تسلسل کی خصوصیت سے عاری اور اقلیدس کے ابعاد سے مماثل ایک بعد قرار دیا ہے یہ تسلسل کی خصوصیت ہی تھی جس کی بنا پر اوہن ہنسی نے زمان کو مکان کی ایک خالص نئی سمت اور جو تھا بعد قرار دیا تھا۔ اب اگر یہی خصوصیت ایک التباس ٹھیری تو یہ اوہن ہنسی کے نئے بعد کی ضرورت کو کس طرح پورا کر سکتی ہے؟

ہم دیکھ چکے ہیں کہ آئن ٹائن طبیعیات کی رو سے مادہ کوئی ایسی چیز نہیں جو ایک خلائے مطلق میں استقرار رکھتا ہو اور تبدیل حالتوں کا حامل ہو، بلکہ ایک نظام ہے باہد گر مناسبت رکھنے والے واقعات کا۔ پروفیسر وائٹ ہیڈ نے اس نظریہ کو ایک نئے رنگ میں پیش کیا ہے، اور اس ضمن میں مادہ باہیولی کی بجائے عفوئہ کا تخیل قائم کیا ہے۔ پروفیسر موصوف کے مطابق فطرت واقعات کی ایک ترکیب یا ساخت ہے جو مسلسل تخلیقی روانی کی صفت سے متصف ہے، اور ہماری محدود فکر اس تخلیقی تسلسل کو ساکن و جامد اشیاء میں تقسیم کر لیتی ہے جن

کی باہمی مناسبت سے زمان و مکان کا تصور پیدا ہوتا ہے۔
 خرد ہوئی ہے زمان و مکاں کی زناری
 یہ نظریہ جس میں زمان کو تخلیقی فعلیت کے لحاظ سے پیش کیا گیا ہے، جیسا کہ آگے
 چل کر ظاہر ہوگا، اسلامی مفکرین کے لیے بڑی اہمیت رکھتا ہے۔
 اسلامی مفکرین میں پہلی دفعہ جنھوں نے عقلی اعتبار سے زمان کی گتھی کو
 سلجھانا چاہا، وہ اشاعرہ تھے۔ اشاعرہ سے قبل یونانیوں نے اس مسئلہ پر معروضی
 حیثیت سے روشنی ڈالی تھی اور نتیجہ یہ نکالا تھا کہ زمان غیر حقیقی ہے۔ افلاطون اور
 زینو حقیقت زمان کے قائل نہ تھے اور ہراقلیطس اور ردائین کا خیال تھا کہ
 زمان ایک دائرے میں گردش کرتا ہے۔ زمان کی حرکت کو دوری چکر سے تعبیر کرنا
 گویا اس کی تخلیقی حیثیت سے انکار کرنا ہے۔ ابدی تکرار ابدی تخلیق نہیں بلکہ ابدی
 اعادہ ہے۔ اشاعرہ نے یونانیوں کی غلطی سے سبق حاصل نہیں کیا، انھوں نے
 بھی معروضی طریقہ اختیار کیا اور اس نتیجے پر پہنچے کہ زمان منفرد آفات کا ایک تواتر ہے۔
 اس صورت میں یہ لازم آتا ہے کہ ہر دو متصلہ منفرد آفات کے درمیان ایک
 خلائے زمانی موجود ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس معاملہ میں زمانہ حال کی طبیعیات
 بھی اشاعرہ کی ہم نوا ہے۔ پروفیسر رائگر کے مطابق کائنات میں غیر مدرک طور
 پر نہیں مگر اچانک جتوں یا طفروں میں تبدیلی واقع ہوتی ہے۔ ہر طبیعیاتی نظام
 متبائن محدود حالات ہی کا اہل ہو سکتا ہے۔ چونکہ دو متصلہ حالات کے درمیان
 کائنات ساکن رہتی ہے، اس لیے زمان بھی ملتوی ہو جاتا ہے۔ لہذا زبان غیر مسلسل
 ہے اور اس کی جوہری تقسیم کا تصور درست ہے اس سلسلے میں ایک اور مثال نیوٹن
 کی ہے جس کے مطابق زمان کوئی چیز ہے جو اپنے ہی اندر بہتی ہے اور اپنی فطرت

کی بدولت سادی طور پر بہتی ہو۔

”Something which in itself & from its own nature flows equally ”

اگر زمان کو اس نوع کی ایک نہر کی تمثیل سے سمجھنے کی کوشش کی جائے تو ہماری راہ میں ناقابل حل مشکلات حائل ہوتی ہیں۔ ہمیں یہ نہیں معلوم کہ اس نہر کی حدود کیا ہیں اور اس کی ابتدا اور انتہا کیا ہے، اور ان چیزوں کے درمیان جو اس نہر کے اندر موجود ہیں اور ان چیزوں کے جو اس کے باہر واقع ہیں، فرق کیا ہوگا اس کے علاوہ اگر اس قسم کی روحانی حرکت اور مرور کے تصور کے بغیر زمان کی ماہیت کو سمجھنا ممکن نہیں ہے تو ہمیں ماننا پڑے گا کہ پہلے زمان کی حرکت کی وقت شماری کے لیے ایک دوسرے زمان کی اور دوسرے زمان کی حرکت کی وقت شماری کے لیے ایک تیسرے زمان کی ضرورت ہے۔۔۔۔۔ اور اس طرح یہ سلسلہ کبھی ختم نہ ہوگا۔ اگرچہ ہمارے جسم میں کوئی ایسا عضو موجود نہیں ہے جو زمان کی ماہیت کا ادراک کر سکے، تاہم نیوٹن کے اس خیال سے انکار نہیں ہو سکتا کہ زمان ایک قسم کی روانی ہے۔ اس لحاظ سے دیکھا جائے تو زمان کو ایک خاص معروضی حیثیت بھی ہو سکتی ہے۔ یعنی اس کے جوہری پہلو کی توجیہ بھی ممکن ہے۔ لیکن جیسا کہ پروفیسر رائلیر کے پیش کردہ نظریہ سے ظاہر ہوتا ہے، اشاعرہ کی طرح زمانہ حال کی طبیعیات نے بھی اپنی تعمیری جدوجہد میں نفسیاتی تشریح سے کامل بے توجہی برتی ہے اور خالص معروضی نقطہ نظر سے کام لیا ہے۔ اس غلطی کا نتیجہ یہ ہے کہ مادی جواہر اور زمانی جواہر کے نظامات کے مابین کوئی عضوی ربط پایا نہیں جاتا بلکہ صاف طور پر بعد نظر آتا ہے۔ اس کے علاوہ ذات باری پر جو صریح زمان کا انطباق ہو نہیں سکتا، کیونکہ اس صورت میں ایک تخلیقی فاعلیت کے لحاظ سے ذات باری کا ادراک ناممکن ہے۔

اشاعرہ کے بعد کے مفکرین کو ان دشواریوں کا احساس تھا۔ ملاجلال الدین

دوانی کا خیال ہے کہ اگر ہم زمان کو ایک قسم کی مقدار فرض کریں جس کی بدولت یہ ممکن ہو کہ واقعات ایک متحرک جلوس کی شکل میں ظاہر ہو سکیں، اور پھر ہم اس بمقدار کو ایک وحدت تصور کر لیں تو معلوم ہوتا ہے کہ زمان فعالیت الہی کی ایک اصلی کیفیت ہے جو اس فعلیت کے بعد ظاہر ہونے والی تمام کیفیتوں پر حاوی ہے۔ آگے چل کر صاحب موصوف نے فرمایا ہے کہ اگر تو اتر زمان کی ماہیت کا ایک عمیق جائزہ لیا جائے تو ظاہر ہوتا ہے کہ تو اتر محض اضافی ہے اور ذات الہی کے لیے کوئی چیز نہیں؛ کیونکہ اس کے آگے تمام واقعات ایک ان واحد میں حاضر رہتے ہیں۔ اس نظریے سے ملتا جلتا عراقی کا نظریہ ہے جس کے نزدیک زمان کی مختلف اقسام ہو سکتی ہیں۔ ٹھوس مادی اجسام کا زمان جو ماضی، حال اور مستقبل میں تقسیم کیا جاسکتا ہے، گردشِ افلاک سے پیدا ہوتا ہے اور اس کی ماہیت یہ ہے کہ جب تک ایک دن گزر نہیں جاتا، دوسرا دن ظاہر نہیں ہوتا۔ اس کے بعد غیر مادی اجسام کا زمان ہے جو اگرچہ مادی اجسام کے زمان کی طرح تسلسل کی صفت سے مشفق ہے، لیکن اس کے مورد کی خصوصیت یہ ہے کہ مادی اجسام کا ایک سال غیر مادی اجسام کے ایک دن کے برابر ہے۔ اس طرح غیر مادی اجسام کے بلند تر طبقوں سے گزرتے ہوئے آخر درجہ پر ہم زمان الہی تک پہنچیں تو ظاہر ہوتا ہے کہ وہ مورد سے قطعی آزاد ہے اور تقسیم، تغیر یا تسلسل کا متحمل ہو نہیں سکتا وہ ابدیت سے بھی بالاتر ہے اور اس کی ابتدا ہو نہ انتہا۔ تمام مری اور ممکن الساعت چیزوں کا اور اک خدائے تعالیٰ کو ایک واحد اور غیر منقسم عمل میں ہوتا ہے۔ خدائے تعالیٰ اولیت زمان کی اولیت کی وجہ سے نہیں بلکہ زمان کی اولیت خدائے تعالیٰ کی اولیت کی وجہ سے ہے۔

نہ ہو زماں نہ مکاں لا الہ الا اللہ
قرآن حکیم کی رو سے زمان الہی ”اُم الکتاب“ ہے جس کے اندر تمام تاریخ مسبب تسل سے
آزاد ہو کر ایک بالا ابدی آن میں جمع ہو گئی ہے۔ جاوید نامے میں یہی نکتہ اقبال نے
”زروان“ (روح زمان و مکان) کی زبان سے بیان کیا ہے:-

من حیاتم من ماتم من نشور من حساب و دوزخ و فردوس و دوح
آدم و افرتہ در بند من است عالم شش روزہ فرزند من است
ہر گلے کو شاخ می چینی ستم اُم ہر چیزے کی می بینی ستم
حکمائے اسلام میں امام فخر الدین رازی کا ذکر بھی یہاں ناگزیر ہے جنہوں نے مسئلہ زمان پر
نہایت انہماک سے خود کیا ہے، اور اس سلسلے میں تمام ہم عصر نظریوں کی کافی چھان بین کی ہے۔
لیکن ان کا نقطہ نظر بھی زیادہ تر معروضی ہے اور یہی وجہ ہے کہ کسی نتیجہ پہنچ نہ سکے،
جیسا کہ آخر میں انھوں نے اعتراف کر لیا ہے۔

اوپر دیکھا جا چکا ہے کہ زمان کی ماہیت سمجھنے میں معروضی نقطہ نگاہ زیادہ سے زیادہ
ایک حد تک ہمارا معاون ہو سکتا ہے۔ اب ڈاکٹر میگ ٹگارٹ کے نظریہ زمان پر بھی ایک
نظر ڈالنا ضروری ہے جو زمان کے غیر حقیقی ہونے کا ایک دل چسپ ثبوت پیش کرتا ہے۔
میگ ٹگارٹ کے نزدیک زمان اس لیے غیر حقیقی ہے کہ ایک ہی واقعہ کو ہم ماضی، حال
اور مستقبل سے منسوب کرتے ہیں۔ بلکہ اپنی کی موت ہمارے لیے واقعہ ماضی ہے،
لیکن اس کے ہم عصروں کے لیے واقعہ حال اور ولیم سوم کے لیے واقعہ مستقبل تھی۔
لہذا اپنی کی موت کا واقعہ تین ایسی خصوصیتوں کا حامل قرار پاتا ہے جو ایک دوسرے
سے متغائر اور مختلف ہیں۔ ظاہر ہے کہ میگ ٹگارٹ کے سامنے صرف زمان مسلسل
ہے جو ایک خط مستقیم فرض کیا جاسکتا ہے، جس کا ایک حصہ یعنی ماضی طے ہو چکا، دوسرا

یعنی حال طے ہو رہا ہے اور تیسرا یعنی مستقبل ابھی طے نہیں ہوا۔ ہم کہہ سکتے ہیں کہ اپنی کی موت ولیم سوم کے لیے مستقبل تھی، بشرطیکہ وہ ایک بنے بنائے واقعہ کی حیثیت سے مستقبل کے بطن میں پوشیدہ اور اپنے اظہار کی منتظر رہی ہو۔ لیکن مستقبل کا واقعہ، واقعہ کی صفت سے متصف کیا نہیں جاسکتا۔ اپنی کی موت کے قبل اُس کی موت کا واقعہ موجود ہی نہیں تھا، اور اگر موجود تھا تو صرف ایک غیر تصور پذیر امکان کی حیثیت سے جو واقعہ کہلائے جانے کا مستحق نہیں۔ میگ ٹگارٹ کی شکل کا جواب یہ ہے کہ مستقبل حقیقت کی حیثیت سے نہیں مگر صرف ایک کھلے امکان کی حیثیت سے موجود ہے۔ ماضی اور حال کی مدد سے کسی واقعہ کی وضاحت کرنا، اس پر متغائر خصوصیات کو چپا کر کرنے کے ہم معنی نہیں، کیونکہ جب کوئی واقعہ وقوع پذیر ہو جاتا ہے تو وہ ان تمام واقعوں کے ساتھ جو اس کے قبل وقوع پذیر ہوئے ہوں، ایک غیر متبدل پذیر رشتہ میں منسلک ہو جاتا ہے، اور ان رشتوں پر ان تمام رشتوں کا کوئی اثر نہیں ہوتا جو اس واقعہ کے ساتھ بعد میں وقوع پذیر ہوئے والے واقعات کی بدولت پیدا ہوتے ہیں۔ میگ ٹگارٹ نے، جیسا کہ اس کے قبل اشارہ کر دیا گیا ہے، صرف زمان مسلسل سے بحث کی ہے۔ لیکن حقیقی زمان کوئی ایسی چیز نہیں جو ماضی، حال اور مستقبل کی تقسیم کا متحمل ہو سکے، وہ دورانِ حال ہے (جیسا کہ آگے چل کر ظاہر ہوگا) اور ایک غیر متواتر تغیر جس کا مثلاً فکرِ زمان مسلسل کی شکل میں کرتی ہے۔

اب تک ہم نے مسئلہ زمان پر معروضی نقطہ نگاہ سے بحث کی ہے۔ اس مسئلہ کو حل کرنے کا صحیح طریقہ یہ ہے کہ ہم اپنے شعور کی تجربہ کانیاتی تجربہ کریں، یعنی موضوعی حیثیت سے اس کے اسرار پر غور کریں۔

ایں گنبد مینائی ایں پیتی و بالائی

در شد بہ دل عاشق بایں ہمہ نہائی

اسرار ازل جوئی ؟ بر خود نظرے داکن

یکنائی و بسیاری بہنائی و پیدائی !

ہم جانتے ہیں کہ کائنات زمان میں واقع ہوئی ہو۔ لیکن چونکہ کائنات ہم سے خارجی حیثیت رکھتی ہو، اس لیے کائنات کے وجود ہی میں شک و شبہ کی گنجائش ہو سکتی ہو۔ اگر ہم ایک ایسی چیز پر غور کریں جس کے وجود میں کسی قسم کا شک نہ ہو اور جس کی بدولت دورانِ خاص کا نظارہ کیا جاسکے تو ہماری شکل حل ہو سکتی ہو۔ کائنات کی تمام اشیاء کے متعلق جو میرے ادگرد نظر آتی ہیں، میرا علم سطحی اور خارجی ہو، لیکن میری اپنی خودی کے متعلق میرا علم داخلی اور یقینی ہو، لہذا شعوری تجربہ وجود کی ایک ایسی صورت ہو جس میں ہم حقیقت سے ہم آغوش ہو جاتے ہیں۔ اس صورت کے تجزیہ کی بدولت ہم اس مسئلہ پر روشنی ڈال سکتے ہیں کہ وجود کا انتہائی منفا کیا ہو۔ جب میں اپنے شعوری تجربہ پر اپنی توجہ مبذول کرتا ہوں تو مجھے کیا معلوم ہوتا ہو۔ برگساں کے الفاظ میں، ”میں ایک حالت سے دوسری حالت بدلتا ہوں، میں گرمی محسوس کرتا ہوں یا سردی محسوس کرتا ہوں، میں خوش ہوتا ہوں یا ملول ہوتا ہوں، میں کام کرتا ہوں یا کچھ نہیں کرتا، میں اطراف کی کسی چیز کو دیکھتا ہوں یا کسی اور چیز کا خیال کرتا ہوں۔ میرا وجود احساسات، تاثرات، ارادات اور خیالات کا ایک مجموعہ معلوم ہوتا ہو جو باری باری مجھے معروف رکھتے ہیں اور میں لگاتار بدلتا رہتا ہوں۔“ لہذا میری داخلی زندگی میں کوئی چیز ساکن نہیں، جو کچھ ہو وہ ایک مستقل حرکت ہو۔ مختلف کیفیتوں کی ایک دائمی روانی جو سکون و ثبات سے نا آشنا ہو۔ زبان کی عدم موجودگی میں مستقل تغیر کا تصور نہیں کیا جاسکتا، اور اس لیے ہماری داخلی زندگی کی تمثیل کی بنا پر شعوری وجود کا مفہوم زندگی در زمان ہونا چاہیے۔ اب شعوری تجربہ کی ماہیت پر ایک حقیق نظر ڈالی جائے تو معلوم ہوتا ہو کہ خودی اپنی داخلی زندگی میں مرکز سے باہر کی جانب حرکت کرتی ہو، گویا اس کے دو پہلو ہیں جنہیں

قدر آفریں اور موثر کہا جاسکتا ہے۔ موثر پہلو عملی پہلو ہے جس کی وساطت سے روزمرہ زندگی میں ہم دنیا سے (جسے دنیائے مکانی کہتے ہیں) ربط پیدا کرتے ہیں۔ دنیا یعنی خارجی اشیاء کے نظامات ہماری گزرنے والی شعوری کیفیتوں کا تعین کرتے ہیں اور ان پر اپنی خصوصیت یعنی باہمی بعد مکانی کا نقش چھوڑ جاتے ہیں۔ اس دوران میں خودی اپنے مرکز سے باہر رہتی ہے اور اُس کی وحدت بہ ترتیب متباہن کیفیتوں کی کثرت میں یکے بعد دیگرے ظاہر ہوتی ہے۔ غرض موثر پہلو کا زمان وہ زمان ہے جس کا عموماً ہمیں احساس ہوتا ہے اور جس پر طوالت و اختصار کا اطلاق ہو سکتا ہے۔ دراصل یہ زمان مکانی ہے جس کو ہم ایک خط مستقیم فرض کر سکتے ہیں، جو مختلف متصل مکانی لقطوں کی ترکیب پر مشتمل ہوتا ہے۔ لیکن برگساں کے نزدیک زمان مکانی میں وجود کی مابین محض جعلی ہے۔ شعوری تجربہ کا اگر ایک عمیق جائزہ لیا جائے تو ہمیں قدر آفریں خودی کا پتہ چلتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ ہم اپنی موجودہ زندگی میں خارجی اشیاء کے نظامات میں اس قدر محو ہو جاتے ہیں کہ ہمیں خودی کے اس پہلو کی ایک جھلک کا بھی احساس نہیں ہوتا۔ گویا خارجی اشیاء کے تعاقب میں منہمک ہو کر ہم اپنے اور قدر آفریں خودی کے درمیان بیگانگی کے پردے حاصل کر لیتے ہیں لیکن ایک عمیق مراقبہ کے دوران میں موثر خودی عارضی طور پر ملتوی ہو جاتی ہے، ہم اپنی خودی کی گہرائیوں میں پہنچتے ہیں اور تجربے کے اندرونی مرکز تک رسائی حاصل کر لیتے ہیں۔ یہاں تجربہ کی مختلف شعوری کیفیات ایک دوسرے میں مدغم ہو جاتی ہیں اور اس اتحاد کی مابین بالکل کفنی ہے۔ یہاں حرکت اور تغیر تو موجود ہیں لیکن یہ حرکت اور تغیر غیر منقسم ہیں اور ان کے عناصر بالکل غیر مسلسل اور ایک دوسرے میں مدغم ہو جاتے ہیں۔ چنانچہ قدر آفریں خودی کا زمان محض ایک آن واحد ہے جسے موثر خودی، چونکہ وہ خارجی دنیائے مکانی سے واسطہ رکھتی ہے، مسلسل منفرد آفات کے ایک سلسلے میں پیش کرتی ہے۔ ذیل کی تفصیل اس معاملہ

پر کافی روشنی ڈال سکتی ہو۔ طبیعیات کے مطابق سرخی کے احساس کی وجہ حرکت موجی کی تیزی ہے جس کا تعدد چار سو کھرب فی دقیقہ ثابت ہوا ہے۔ اگر ہم باہر سے اس بے انتہا تعدد کا شمار دو ہزار فی دقیقہ کے حساب سے کریں (جو ہماری بصارت کے لیے ادراک نور کی حد ہے) تو ظاہر ہو کہ شمار ختم کرنے کے لیے چھ ہزار سال سے زیادہ عرصہ کی ضرورت ہوگی۔ لیکن ایک آن وا حد میں ہمیں سرخی کا احساس ہو جاتا ہے، یعنی ہم اس بے انتہا تعدد کا اس رنگ میں نظارہ کر لیتے ہیں۔ اسی فوج پر ذہنی عمل زمان متواتر کو زمان غیر متواتر یا خالص دوران میں تبدیل کرتا ہو لے۔ لہذا زمان خالص متوازن عکس پذیر آفات کی ایک لڑی نہیں مگر ایک عضوی کل ہے جس میں ماضی پیچھے نہیں رہ جاتا، بلکہ حال میں عمل پیرا ہے اور حال کے ہمراہ حرکت کرتا ہے، اور اس کے سامنے مستقبل کوئی ایسی چیز نہیں جو پہلے سے مقرر شدہ ہو، لیکن ایک کھلے امکان کی حیثیت سے حاضر ہے۔ اس سے یہ مراد نہیں کہ اس عضوی کل میں مستقبل بالکل غیر متعین ہے، جیسا کہ برگس کا خیال تھا۔ اس میں شک نہیں کہ مستقبل کوئی ایسی چیز نہیں جو پہلے سے دے دی گئی ہو، لیکن شعوری تجربے میں ماضی کے ساتھ فوری اغراض و مقاصد بھی عمل کرتے ہیں جنہیں مستقبل سے منسوب کیے بغیر سمجھنا دشوار ہے۔ یہ ہماری موجودہ حالت ہی پر اثر انداز نہیں ہیں، بلکہ مستقبل کی حالت کا بھی تعین کرتے ہیں۔ اس لیے زمان کے عضوی کل کی اصل ماہیت یہ ہے کہ اُس میں ماضی ہی نہیں بلکہ ماضی کے ساتھ مستقبل بھی عمل پیرا ہے۔

لے اسی خصوصیت کی طرف قرآن حکیم ان الفاظ میں اشارہ کرتا ہے۔
 اور اس پر بھروسہ رکھو جو زندہ اور جسے موت نہیں، اور اس کی حمد کے ساتھ تسبیح کرتے رہو جس نے
 آسمانوں اور زمینوں اور ان دونوں کے درمیان سب چیزوں کو چھ دن میں پیدا کیا اور پھر تشریں پر اس پر سوار ہوا (۲۵: ۶۰)
 ہم نے تمام چیزوں کو ایک تقدیر کے ساتھ پیدا کیا، اور ہمارا حکم ایک تھا اور اس قدر تیز کہ پلک کا جھپکنا (۵۰: ۵۵)
 لے اسی عضوی کل کو قرآن حکیم تقدیر قرار دیتا ہے۔ (Organic whole)

آسودہ و سیارم اس طرف تماشا ہیں
اسی عضوی گل کے متعلق کہا گیا ہے:-

آوارہ آب دگل درباب مقام دل، گنجیدہ بہ جامے ہیں اس قلم بے ساحل
اور یہی وہ عضوی گل ہے جس کی طرف یوں اشارہ کیا گیا ہے:-

جہان ماکہ پایا نے نہ دارد

چو ماہی دریم ایام غرق است

یکے بردل نظر و اکن کر بینی

یم ایام در یک جام غرق است

غرض قدر آفریں خودی کا زمان ایک لمحہ خالص ہے جس کی ماہیت ایک غیر متواتر حرکت یا تغیر ہے۔ خودی کی زندگی قدر آفرینی سے اثر آفرینی یعنی وجدان سے شعور کی جانب حرکت کر لے میں مضمر ہے، اور جو ہری زمان کے تخیل کی توجیہ اسی حرکت کی بدولت ہوسکتی ہے۔ اب اگر ہم زمان خودی کی تمثیل پر زمان الہی کو سمجھنے کی کوشش کریں تو معلوم ہوتا ہے کہ وہ ایک غیر متواتر تغیر ہے جس پر ذات الہی کی تخلیقی فاعلیت کے باعث تواتر و تسلسل یعنی جوہریت کا اطلاق ہوسکتا ہے۔ اسی خیال کو میرداماد اور ملا باقر نے اس طرح پیش کیا ہے کہ زمان عمل تخلیق کے ساتھ پیدا ہوتا ہے جس کی بدولت ایضاً الہی اپنے تخلیقی امکانات کا شمار کرتی ہے:-

خرد ہوئی ہو زمان و مکاں کی زتاری

نہ ہو زمان نہ مکاں لا الہ الا اللہ!

چنانچہ ایک طرف خودی کا مقام ابدیت یعنی غیر متواتر تغیر میں ہے اور دوسری طرف زمان سلسل میں جو غیر متواتر تغیر کے ایک ناپ یا شمار کے لحاظ سے ابدیت سے منسلک ہے۔ زمان خالص یعنی زمان حقیقی میں وجود کی معنی

زمانہ مسلسل سے پابندی نہیں بلکہ قطعی آزادانہ طور پر زمانہ مسلسل کو لمحہ بہ لمحہ تخلیق کرتا ہے۔

سلسلہ روز و شب ساز ازل کی فضاں

جس سے بنائی ہو ذات اپنی قبائے صفات

اس بنا پر کائنات ایک آزادانہ تخلیقی حرکت ہے جو اینگوے الہی سے منسلک ہے۔

خرد دیکھے اگر دل کی نگہ سے

جہاں روشن ہو نور لا الہ سے

فقط اک گردشِ شام و سحر ہے

اگر دیکھیں فروغِ مہر و سہ سے

یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے حرکت کرنے والے کسی مادی جسم کے تصور کے بغیر ہم کس طرح حرکت کا تصور کر سکتے ہیں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ حرکت کا تصور فرعی یا تبعی ہے۔ ہم حرکت سے اشیاء کی تفریع کر سکتے ہیں لیکن مابعد اشیاء سے حرکت کی تفریع نہیں کر سکتے۔ اگر ہم ساکن دیفراتیسی جو اہر کو اصل حقیقت فرض کر لیں تو ہمیں خارجی حیثیت سے ان جو اہر میں حرکت کو داخل کرنا پڑتا ہے جس کی ماہیت ان سے بالکل مختلف ہے۔ دراصل جدید طبیعیات کی رو سے اشیاء کی اصلیت حرکت ہے، اور مادے کی ماہیت برقی ہونہ کہ ایسی چیز جو برقائی گئی ہو۔

ای کہ تو پاس غلط کردہ خود می داری

آں چہ پیش تو کون است خرام است این جا

جن چیزوں کو ہم اشیاء کہتے ہیں وہ واقعات ہیں فطرت کے تسلسل میں جسے فکر عملی اعراض کے لیے کثرت میں تقسیم کر لیتی ہے۔ ہم اپنی موجودہ زندگی

میں ایغوسے مطلق کی فاعلیت کی تعبیر کائنات کے نام سے کرتے ہیں۔ کائنات کسی خاص لمحہ میں متناہی ہو، لیکن چونکہ اس کا رشتہ تخلیقی ایغوسے ہے اس لیے بڑھتی جاتی ہو، لہذا غیر محدود ہو۔ اس کی وسعت پر کوئی حد ناطق ہو نہیں سکتی۔

یہ کائنات ابھی ناتمام ہے شاید
کہ آ رہی ہو دمام عدلے کن فیکون!

ان تمام مباحث کی روشنی میں ہمیں ذیل کے اشعار کا مطالعہ کرنا چاہیے جن میں "زروان" کے نام سے روح زمان و مکان کی تنہیل کی گئی ہے۔

ناگہاں دیدم میانِ غرب و شرق	آسماں در یک سحابِ نور غرق
زاں سحابِ افرشتہ آمد فرود	باد و طلعت ایں چو آتش آں چو دودا
آں چو شب تاریک و ایں روشن شہاب	چشم ایں بیدار و چشم آں بہ خواب
بالِ اُردو رنگِ ہائے سرخ و زرد	سبز و سیمین و کبود و لا جو رد
چوں خیال اندر مزاجِ او دے	از زمیں تا کہکشاں اورا دے
ہر زماں او را ہوائے دیگرے	پر کشا دن در فضائے دیگرے
گفت "زروانم جہاں را قاهرم	ہم نہا نم از نگہ ہم ظاہرم
بستہ ہر تدبیر با تقدیر من	ناطق و صامت ہمہ بخیر من
غنجہ اندر شاخ می بالد ز من	مرغک اندر آشاں نالہ ز من
دانہ از پرواز من گرد نہال	ہر فراق از فیض من گرد وصال
ہم عتابے ہم خطا بے آدرم	تشنہ سازم تا شربے آدرم
من حیاتم، من ماتم، من نشور	من حباب و دوزخ و فردوس و عور!
آدم وافرشتہ در بند من است	عالم شش روزہ فرزند من است!

ہر گنگے کز شاخ می چینی ستم اُم ہر چیز کے می بینی ستم !
 در طلسم من اسیر است این جہاں از دم ہر لحظہ پیر است این جہاں
 لی مع اللہ ہر کردار دل نشست آن جوان مرے طلسم من شکست
 گر تو خواہی من نہاشم در میاں
 لی مع اللہ باز خواں از غین جہاں

(جاوید نامہ)

اس سلسلہ میں ایک اور نظم ”وائے دقت“ ہو جس میں زمان کے ان تمام پہلوؤں کو آشکار کیا گیا ہو جو مندرجہ بالا مباحث میں آچکے ہیں۔

خورشید بہ دامنم ، انجم بہ گریبانم در من نگری ، ہیچم ، در خود نگری جانم
 در شہر بیابانم در کاخ و شبستانم من در دم دور مانم ، در عیش فراوانم
 من تیغ جہاں سوزم ، من چشمہ جیوانم

چنگیزی و تیموری ، مشتے ز غبارِ من ہنگامہ افرونگی ، یک جسد شیرازِ من
 انسان و جہانِ او ، از نقش و نگارِ من خونِ جگر مردان ، سامانِ بہارِ من
 من آتش سوزانم ، من روضہ رضوانم

آسودہ و سیارم ، این طرف تماشا ہیں در بادۂ امروزم ، کیفیتِ فردا ہیں
 پہناں بہ ضمیرِ من ، صد عالمِ رعنا ہیں صد کوکبِ غلطاں ہیں ، صد گنبدِ خضر ہیں
 من کسوت انسانم ، پیرا ہن یزدانم

تقدیرِ فسون من ، تذبذبِ فسون تو تو عاشقِ لیلائے ، من دشتِ جنون تو
 چوں روحِ رواں پاکم ، از چند و چگون تو تو رازِ درونِ من ، من رازِ درونِ تو
 از جان تو پیدا یم ، در جان تو پہنایم

من رہرو تو منزل ، من مزرع و تو حاصل تو سازِ صد آہنگے ، تو گرمیِ این محفل

آوارہ آب و گل دریا ب مقام دل گنجیدہ بہ جائے ہیں اس قلوب بے رحل
از موج بلند تو سر بر زدہ طوفانم

(پیام شرق)

اسلامی فکر پر ہمیشہ سے زمان کا یہ تصور حاوی رہا ہے کہ زمان ایک زندہ
حقیقت ہے اور زندگی نام ہے زمان کے اندر ایک مسلسل حرکت کا۔ اسی تصور
کا نفیاتی اثر ہے کہ اسلامی فکر پر یونانی فلسفہ کا تا دیر غلبہ نہ رہ سکا اور یونانیوں
کے سکونی تصورات کے خلاف ذہنی بغاوت شروع ہوئی۔ اسی بغاوت کا نتیجہ
وہ نظریے ہیں جن کی اساس حرکت پر قائم ہے اور جن کی بدولت دور جدید کی
سائنس کی داغ بیل پڑی۔ اس سلسلہ میں ایک مثال البیرونی کی ہے جس نے
پہلی دفعہ ریاضی تفاعل کا تصور قائم کیا۔ کائنات کی تصویر میں تفاعل کا تصور
زمان کے عنصر کو داخل کرتا ہے اور قائم کو متغیر میں تبدیل کرتا ہے۔ خوارزمی نے
الجبرا کی بنیاد ڈالی جو دراصل یونانیوں کے خالص مقدار کے تصور سے خالص
اضافت کی طرف ایک اقدام تھا۔ البیرونی نے اس سے ایک قدم
آگے بڑھ کر ضابطہ ادراج کی تعمیم مثلثی تفاعل سے عام تفاعل میں کی۔
اسی طرح حرکی نقطہ نگاہ کی ایک اور مثال ابن سکویہ (معاصر البیرونی) کا
نظریہ ارتقا ہے۔ ابن سکویہ کے مطابق ارتقا کے ابتدائی مدارج میں نباتات

(1) (Mathematical function)

(2) Fixed

(3) Variable

(4) Pure Magnitude

(5) Pure Relation

(6) Formula of Interpolation

کی نمود و افزائش کے لیے بیج کی ضرورت نہیں ہوتی، اور یہ جمادات کے جمود سے ارتقا کی طرف پہلا قدم ہے۔ بعد کے درجوں میں ان کی چھوٹی چھوٹی شاخیں ہوتی ہیں جو خفیف سی حرکت کر سکتی ہیں، اور افزائش جنس کے لیے بیج کی ضرورت ہوتی ہے۔ اس سے بلند تر مدارج میں یہ ترتیب جنبش کرنے اور جھومنے کی قابلیت بڑھتی جاتی ہے۔ اور درخت تنے اور پھلوں کے مالک ہوتے ہیں۔ اس سے بلند تر مدارج میں ان کی نشوونما کے لیے بہتر موسم اور بہتر زمین کی ضرورت ہوتی ہے۔ چنانچہ نباتات میں ارتقا کا اخیر درجہ انگور کی بیج اور کچور کے درخت ہیں جو گویا اس سرحد پر اسادہ ہیں جو نباتاتی اور حیوانی زندگی کو جدا کرتی ہے۔ نباتاتی زندگی سے حیوانی زندگی کی طرف پہلا قدم ایک مقام سے دوسرے مقام کو حرکت کرنے کی قابلیت سے شروع ہوتا ہے۔ حیوانی زندگی کے مدارج حاسوں پر مبنی ہیں۔ لمس کا احساس پہلا ہے اور بصر کا آخری۔ حاسوں میں اضافے کے ساتھ حرکت کی قابلیت بڑھتی جاتی ہے۔ جیسے یہ ترتیب کیڑوں، چھپکلیوں، پونیشیوں اور شہد کی مکھیوں کے درجوں سے پایا جاتا ہے۔ چوپایوں میں حیوانیت کی تکمیل گھوڑے میں اور پرندوں میں باز میں ہوتی ہے، اور اخیر درجہ بندر ہے جو بہ لحاظ ارتقا انسان سے ایک درجہ نیچے ہے۔ اس کے بعد ارتقائی مدارج نفسیاتی تغیرات پر مبنی ہوتے ہیں، یہاں تک کہ بشریت بہالت و بربریت سے تہذیب کے درجہ کو پہنچتی ہے۔

اس سلسلہ میں عراتی کے نظریہ مکان پر بحث کرنا بھی ضروری ہے جو حرکی نقطہ نگاہ کا شعور اپنے اندر موجود رکھتا ہے۔ عراتی نے اپنے نظریہ کی بنیاد قرآن حکیم کی مندرجہ ذیل آیتوں پر قائم کی ہے جن کے مطابق خداے تعالیٰ سے کسی نہ کسی قسم کے مکان کا رشتہ ضروری ہے

کیا تو نہیں دیکھتا کہ خدا زمین و آسمان کی تمام چیزوں کو جانتا ہے؟
 تین آدمی خلوت میں ہم کلام نہیں ہوتے جب تک کہ چوتھا وہ نہ ہو،
 اور نہ پانچ جب تک کہ ان میں چھٹا وہ نہ ہو، اور وہ اس سے کم ہوں
 یا زیادہ اور کہیں بھی ہوں، وہ ضرور اُن کے ساتھ ہوگا۔ (۵۸ : ۸)
 تم کسی حال میں بھی ہو، اور قرآن کی کوئی بھی آیت پڑھ کر سناؤ،
 اور کوئی بھی کام کرو، جہاں کہیں بھی تم مشغول ہو، ہم تمہارے اعمال
 کے شاہد ہوں گے۔ (۶۲ : ۱۰)

ہم نے انسان کو پیدا کیا اور ہم جانتے ہیں کہ اُس کی روح اُس
 سے کیا سرگوشیاں کرتی ہے، ہم اُس کی فہرگ سے بھی زیادہ اس
 کے قریب ہیں۔ (۵۰ : ۱۵)

یہاں اس امر کی احتیاط ضروری ہے کہ تقرب، اتصال اور باہمی افتراق جن معنوں
 میں مادی اجسام سے منسوب کیے جاتے ہیں، خدائے تعالیٰ سے ان کا کوئی تعلق نہیں۔
 کائنات سے ذات باری کا اتصال روح اور بدن کے اتصال کا ہم مثل ہے۔ روح جسم
 کے اندر ہے اور نہ باہر، تاہم جسم کے ہر ذرہ سے اس کا اتصال ایک حقیقت ہے۔ اس
 اتصال کی حقیقت کو اس وقت تک سمجھنا دشوار ہے جب تک کہ روح کی لطافت کے
 لیے ایک موزوں و مناسب مکان کا تصور نہ کیا جائے۔ اس بنا پر ذات باری کے لیے
 ایک ایسے مکان سے تعلق رکھنا لازم آتا ہے جو اس کی مطلقیت کے مناسب ہو۔ عراقی
 نے مکان کے تین اقسام قرار دیے ہیں ۱، مادی اجسام کا مکان ۲، غیر مادی اجسام
 کا مکان اور ۳، مکان الہی۔ مادی اجسام کے مکان کے تین مختلف مدارج ہو سکتے
 ہیں ۱، ٹھوس اجسام کا مکان، ۲، لطیف اشیاء مثلاً ہوا کا مکان اور ۳، لطیف تر
 اشیاء مثلاً روشنی کا مکان۔ ٹھوس اجسام کے مکان کی خصوصیت یہ ہے کہ وہ جگہ اور

گنجائش سے منسوب کیا جاتا ہے۔ اس مکان میں اشیا جگہ یعنی محل کے طالب ہیں اور جنبش دہینے پر مزاحمت یا تعرض کرتے ہیں، اور یہاں حرکت کے لیے وقت درکار ہے (ب) لطیف اجسام، مثلاً ہوا اور آواز کے مکان میں بھی اجسام ایک دوسرے سے مزاحم ہوتے ہیں اور ان کی حرکت کی پیمائش وقت کی بدولت کی جاتی ہے جو ٹھوس اجسام کے وقت سے مختلف ہے (جیسا کہ عراقی کے نظریہ مکان کے سلسلے میں دیکھا جا چکا ہے)۔ کسی ظرف میں تازہ ہوا اس وقت تک منتقل نہیں ہوتی جب تک کہ ظرف کی بوسیدہ ہوا اس سے خارج نہ ہو جائے، اور ہوا کی ابواج کا وقت ٹھوس اجسام کے وقت کے مقابلہ میں کچھ نہ ہونے کے برابر ہوتا ہے (ج) لطیف تر اجسام کے مکان کی ماہیت سورج کی روشنی کی مثال سے سمجھی جاسکتی ہے جو آن واحد میں آسمان سے زمین کے دور دراز حصوں میں پہنچ جاتی ہے، گویا اس مکان میں وقت تقریباً صفر ہو جاتا ہے۔ روشنی کا مکان ہوا کے مکان سے لطیف تر ہے اور ایک دوسرے کو بے دخل نہیں کرتا؛ کیونکہ کسی کمرے میں موسم ہتی کی روشنی ہوا کو خارج کیے بغیر ہر چار سو پھیل جاتی ہے۔ روشنی کے مکان میں فاصلہ اور عنصر کا وقت تو بالکل مفقود نہیں، لیکن یہاں باہمی مزاحمت پائی نہیں جاتی۔ ایک موسم ہتی کی روشنی ایک فاصلہ تک پہنچ سکتی ہے، لیکن کمرے میں سو موسم ہتیوں کی روشنیاں ایک دوسرے کو بے دخل کیے بغیر خلط ملط ہو جاتی ہیں۔ (۲) اب غیر مادی اجسام مثلاً ملائکہ کی طرف متوجہ ہوتے ہوئے، عراقی کہتا ہے کہ یہاں بھی فاصلہ کا عنصر مفقود نہیں ہے، کیونکہ ملائکہ اگرچہ سنگین دیواروں میں سے بھی بہ آسانی گزر جاتے ہیں، لیکن حرکت سے آزاد ہو نہیں سکتے جو دلیل ہے ان کی روحانی خامی کی۔ چنانچہ مکانی آزادی کا بلند ترین درجہ روح انسانی ہے جو اپنی اصلیت میں نہ حرکت کی متحمل ہے اور نہ سکون کی۔ اس طرح مکان کے مختلف مدارج طر کرتے ہوئے عراقی (۳) مکان الہی کی وضاحت کرتا ہے جو تمام ابعاد سے آزاد ہے اور تمام لامتناہیوں کے نقطہ اتصال پر مبنی ہے۔ عراقی نے زبان الہی

کو تغیر سے بالکل متبرقار دیا ہو۔ یہ غلط فہمی اس لیے پیدا ہوئی ہو کہ اس نے اپنے واردات کے نفسیاتی تجزیہ کی مدد سے زمان الہی سے زمان مسل کے رشتہ پر غور نہیں کیا اور اسے ارسطو کے اس نظریے پر یقین تھا کہ کائنات ایک قائم چیز ہے۔ تاہم یہ نظریہ اس وجہ سے بہت اہم ہے کہ وہ حرکی نقطہ نگاہ کا حامل ہے، اور عراقی نے اس نظریے میں مکان کی ایک حرکی حیثیت کا تصور قائم کرنے کی کوشش کی ہے۔

لیکن زمان کا حرکی تصور جس طرح ابن خلدون کے فلسفہ تاریخ سے عیاں ہے، وہ اپنی مثال آپ ہے۔ سائنسی نقطہ نظر سے تاریخ کا جائزہ لینا کوئی آسان کام نہیں۔ اس کے لیے وسیع تجربہ، عملی استدلال کی پختگی اور زندگی اور زمان کے متعلق بعض صحیح اور واضح تصورات سے کامل آشنائی ضروری ہے۔ ان میں سے دو تصورات نہایت ہی اہم ہیں اور یہ دونوں کے دونوں قرآن حکیم میں موجود ہیں:- (۱) زندگی کا تصور ایک عضوی وحدت کی حیثیت سے اور (۲) زمان کی حقیقت کا ادراک اور زندگی کا تصور زمان میں ایک مسلسل حرکت کے لحاظ سے۔ ابن خلدون کی دقیقہ رس نگاہوں نے قرآن حکیم کی روح تک رسائی حاصل کی، اور جس چیز نے ابن خلدون کو تاریخ جدید کے ابوالابا کے لقب کا مستحق ٹھہرایا ہے، وہ زمان کی حقیقت کا ادراک ہے جس کی بدولت زمان میں مسلسل حرکت کے لحاظ سے تاریخ ایک ایسی حرکت نہیں جس کی راہ پہلے سے مقرر شدہ ہو، بلکہ ایک ایسی حرکت ہے جو خالص تخلیقی ہے۔ بہت ممکن ہے کہ ابن خلدون برگساں کی طرح اس تصور کے ذہنی تجزیہ کی کوشش کر سکتا، لیکن الہیات سے اس کی ہمتی نہ تھی۔

تاریخ اسلام میں اقبال پہلا مفکر ہے جس نے ابن خلدون کی طرح زمان کی حقیقت ہی کو محسوس نہیں کیا بلکہ برگساں سے ایک قدم آگے بڑھ کر اس مسئلہ پر معروضی اور موضوعی، دونوں حیثیتوں سے روشنی ڈالی اور کامیاب طور پر الہیاتی پیچیدگیوں کو حل کیا۔ اس ضمن میں زیادہ تر اُس نے فلسفیانہ بحثوں سے کام لیا ہے، لیکن جہاں کہیں اس نے شاعرانہ زبان میں اس عقیدے کو داکیا ہے، وہاں بے اختیار ہماری زبان پر یہ شعر آجاتا ہے:-

ز شعر دل کش اقبال می توں دریافت

کہ درس فلسفہ می داد و عاشقی ورزید!

ذیل کے اشعار سے اچھی طرح اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ حقیقت زمان کا احساس اس کے تخیل پر کس قدر شدت کے ساتھ اثر فرما ہے حقیقت یہ ہے کہ محض فلسفیانہ ہی نہیں بلکہ فنی اعتبار سے بھی اس سے بہتر شاعری سمجھ میں آ نہیں سکتی:-

سلسلہ روز و شب نقش گر حادثات

سلسلہ روز و شب اصل حیات و مات

سلسلہ روز و شب تار حریر و رنگ

جس سے بناتی ہے ذات اپنی قبائے صفات!

سلسلہ روز و شب سازِ ازل کی فضاں

جس سے دکھاتی ہے ذات زیر و بم ممکنات

تجھ کو پرکھتا ہے یہ مجھ کو پرکھتا ہے یہ

سلسلہ روز و شب صیرفنی کائنات

تو ہو اگر کم عیار میں ہوں اگر کم عیار
 موت ہو تیری برات موت ہو میری برات
 تیرے شب و روز کی اور حقیقت ہو کیا
 ایک زمانے کی رو جس میں نہ دن ہو نہ رات !



علامہ اقبال کی آخری علالت

(سید نذیر نیازی صاحب)

۱۹۳۲ء کا ذکر ہے۔ عید الفطر کا دن تھا۔ ۱۰ جنوری۔ لاہور کے ہر گلی کوچہ میں خوشیاں منائی جا رہی تھیں۔ حضرت علامہ بھی نہایت مسرور تھے۔ ان کا معمول تھا کہ اس مبارک تقریب پر ہمیشہ اجاب کے ساتھ نماز کے لیے تشریف لے جاتے۔ چودھری محمد حسین صاحب سے رات ہی سے کہہ رکھا تھا۔ ان کے آنے پر گاڑی منگوائی گئی اور حضرت علامہ چودھری صاحب، جاوید سلہ اور علی بخشؒ کے ساتھ شاہی مسجد روانہ ہو گئے۔

علی بخش کہتا ہے ۱۰ جنوری کا دن نہایت مسرور تھا۔ صبح ہی سے تیز اور ٹھنڈی ہوا چل رہی تھی۔ حضرت علامہ لباس کے معاملے میں نہایت بے پروا تھے۔ سوٹ اسی وقت پہنتے جب کوئی خاص مجبوری ہوتی۔ مگلو بند سے تو خیر انھیں نفرت تھی ہی موزے بھی استعمال کرتے تو نہایت باریک، بالعموم تلوار، کوٹ اور پگڑی ہی میں باہر تشریف لے جاتے۔ اس روز بھی ان کا لباس یہی تھا۔ علی بخش کا خیال ہے کہ حضرت علامہ کو موٹر میں آتے جاتے ہوا لگی۔ اس پر طرہ یہ کہ جاڑے کی شدت سے زمین سخ ہو رہی تھی۔ جن حضرات نے شاہی مسجد کو دیکھا ہے وہ خوب جانتے ہیں کہ دروازہ سے محراب تک کتنا فاصلہ ہے۔ حضرت علامہ کو دو بار صحن مسجد سے گزرنا پڑا اور دونوں بار ان کے پاؤں نے سردی محسوس کی۔ واپس آئے تو حسب عادت سویاں کھائیں۔ پنجاب میں شیر خرا کا رواج بہت کم ہے۔ خام قاعدہ یہ ہے کہ سویاں اُبال کر رکھ دیں اور پھر جب جی چاہا ان میں دودھ اور شکر کا اضافہ کر لیا۔ لیکن

۱۔ حضرت علامہ کا ستم اور وفا شعار ملازم۔

حضرت علامہ نے اپنے والد ماجد مرحوم کی تقلید میں دودھ کی بجائے دہی استعمال کیا۔ عید کا دن تو خیر آرام سے گزر گیا لیکن اگلے روز ان کو نزلے کی شکایت ہو گئی۔ حضرت علامہ کا گلا پھپھن ہی سے خراب رہتا تھا۔ مجھے خوب یاد ہے آج سے اُنیس بیس برس پہلے جب میں ان کی خدمت میں حاضر ہوا تو اس وقت بھی وہ ہر دو منٹ کے بعد زور زور سے کھنکارتے تھے۔ ان کا اپنا بیان ہے کہ حکیم فقیر محمد صاحب مرحوم نے انھیں عرصے سے تاکید کر رکھی تھی کہ دودھ اور ہر اس شے سے جو دودھ سے بنی ہو پرہیز کریں۔ لہذا اس موقع پر بھی انھیں قدرِ ثانیال ہوا کہ یہ سردی میں دہی کھالینے کا اثر ہے جو دو چار دن میں جاتا رہے گا۔ لیکن عجیب بات ہے کہ دواؤں کے استعمال کے باوجود انھیں بہت کم فائدہ ہوا۔ علیٰ غرض معمولاً ان کی خواب گاہ کے پاس ہی بٹے کمرے میں سویا کرتا تھا۔ وہ کہتا ہے ”اس تکلیف کو شروع ہوئے ۱۵ دن گزرے تھے کہ ایک شب کو دفعتاً میری آنکھ کھل گئی؛ اس وقت کوئی دودھائی کا عمل ہو گا۔ کیا دیکھتا ہوں کہ ڈاکٹر صاحب چارپائی پر بیٹھے کھانسی سے بے حال ہو رہے ہیں۔ صبح تک یہی حالت رہی۔ اب کی ان کے لیے سہل تجویز کیا گیا۔ پھر آیا ہوا کہ کھانسی تو جاتی رہی مگر گلابیٹھ گیا۔“ اس کے بعد ایک نہیں متعدد علاج ہوئے۔ اطباء اور ڈاکٹروں نے جو تدبیر سمجھیں آئی کی۔ بعض دفعہ تو ایسا معلوم ہونے لگتا تھا کہ حضرت علامہ بالکل تندرست ہیں لیکن گلے کو ٹھیک نہ ہونا تھا نہ ہوا۔ معلوم نہیں ان کا مرض کیا تھا کہ اس کے سامنے تمام کوششیں اکارت گئیں۔

میں ان دنوں دہلی میں تھا اور ان حالات سے بالکل بے خبر یہ وہ زمانہ تھا جب ڈاکٹر ہجرت دہی جامعہ ملیہ کی دعوت پر توسیعی خطبات کے لیے تشریف لائے ہوئے تھے۔ ڈاکٹر انصاری مرحوم کی خواہش تھی کہ سالِ گزشتہ کی طرح ان میں سے کسی ایک کی صدارت حضرت علامہ بھی کریں۔ یوں بھی جامعہ کا ہر طالب علم ان کی زیارت کا مشتاق تھا۔ چنانچہ ڈاکٹر ذاکر کی فرمائش پر ایک عریضہ میں نے بھی ان کی خدمت میں لکھا۔ اس کا جواب موصول ہوا تو

میں نے تعجب سے دیکھا کہ والا نامہ تو حضرت علامہ ہی کا ہے مگر تحریر کسی دوسرے ہاتھ کی
مضمون یہ تھا۔

”میری طبیعت کچھ دنوں سے علیل ہے۔ اس لیے ڈاکٹر وہی کے لیکچر کی صدارت سے
معذور ہوں۔ ڈاکٹر انصاری کا نام بھی آیا تھا۔۔۔ ڈاکٹر کا خط بھی اس مطلب کا آیا ہے۔
آپ انہیں اطلاع دے دیجیے گا۔۔۔ لاہور آنے کا ارادہ ہو تو اس وقت تشریف لائیے
جب میں اچھا ہو جاؤں۔“ ۱۳ فروری ۶۳۲

اس غیر متوقع خبر کو سن کر مجھے بڑی تشویش ہوئی کیوں کہ حضرت علامہ نے خط
صرف اس وقت اپنے ہاتھ سے لکھا چھوڑا جب نزول الماکی تکلیف سے پچھلے برس ان
کے لیے پڑھنا لکھنا تقریباً ناممکن ہو گیا تھا۔ میں نے خیریت مزاج دریافت کی تو کچھ روز کے
بعد اس کا جواب حضرت علامہ نے خود مرحمت فرمایا:۔
”ڈاکٹر بھت وہی سے مل نہ سکے کا افسوس ہے۔ میں کئی دن سے علیل ہوں۔

انفلوئنزا ہو گیا تھا، اب صرف گلے کی تکایت باقی ہے۔“ ۲۴ فروری
بظاہر یہ خط میرے اطمینان کے لیے کافی تھا اور اس کے بعد حضرت علامہ نے
بھی اپنی بیماری کی طرف کوئی اشارہ نہیں کیا لیکن آخر اپریل میں جب مجھے کچھ دنوں کے
لیے لاہور آنے کا اتفاق ہوا تو میں نے دیکھا کہ حضرت علامہ بدستور علیل ہیں۔ وہ اس
وقت اپنی میٹھو ڈورڈ والی کوٹھی کی نشست گاہ میں بیٹھے تھے اور ان کا چہرہ زرد ہو رہا تھا۔
آواز نہایت کمزور تھی، جیسے کوئی سرگوشیاں کرتا ہو۔ اٹھنے بیٹھنے میں ضعف و نقاہت کا
اظہار ہوتا تھا۔ میں نے بابت عرض کی ”ڈاکٹر صاحب کیا مابرا ہے۔ میں تو سمجھتا تھا آپ
بالکل اچھے ہوں گے۔“ فرمایا ”کچھ پتہ نہیں چلتا۔ کئی ایک علاج ہوئے لیکن گلے کی
تکلیف بدستور قائم ہے۔ ممکن ہے مقامی خرابی ہو۔ ممکن ہے نفرس کا اثر“ میں نے زیادہ تفصیل
سے بعد میں معلوم ہوا کہ حضرت علامہ نے یہ خط اپنے دیرینہ پیر کا شیخ طاہر الدین صاحب سے لکھوایا تھا۔

سے حالات دریافت کیے تو معلوم ہوا کہ اول کھانسی تھی، پھر گلا بیٹھ گیا۔ اس کے لیے غرضے تجویز ہوئے، دوائیں لگائی گئیں مگر بے سود۔ آخر رائے یہ ٹھہری کہ ایکس رے (X-Ray) کرایا جائے۔ ایکس رے ہوا تو پتہ چلا کہ قلب کے اوپر ایک رسولی بن رہی ہے۔ چونکہ یہ علامت نہایت خطرناک تھی اس لیے کچھ دنوں کے بعد پھر اس عمل کا تکرار ہوا اور اب کے صاف صاف کہہ دیا گیا کہ ان کی زندگی خطرے میں ہے۔ بہتر ہوگا ”ڈاکٹر صاحب“ وصیت کر دیں۔ میں نے ان حالات کو سن کر پھر عرض کیا۔ ”کیوں نہ حکیم نابینا صاحب سے مشورہ کر لیا جائے۔“ ۱۹۲۸ء میں جب ڈاکٹر صاحبان کی آخری اور قطعی رائے تھی کہ جراثیم کے سوا اگر دونوں کا اور کوئی علاج نہیں تو یہ انھیں کی معجزہ ندادواؤں کا اثر تھا کہ آپ کو نفا ہوئی۔ فرمایا۔ عجب معاملہ ہے مجھے اس کا خیال ہی نہیں آیا تھا۔ اب تم دہلی جاؤ گے تو سب باتیں ان کی خدمت میں کہہ دینا۔ ممکن ہوا تو ایک آدھ روز کے لیے میں بھی چلا آؤں گا۔ اس زمانے میں لاہور میں میرا قیام کوئی ہفتہ دو ہفتہ رہا اور میں نے دیکھا کہ طرح طرح کی دواؤں کے باوجود حضرت علامہ کی صحت میں کوئی خاص تغیر نہ ہوا۔ ایک دن حفیظ جالندھری عیادت کے لیے آئے۔ میں بھی موجود تھا۔ انھوں نے مزاج پرسی کی تو حضرت علامہ نے اشارے سے پاس بلایا اور پھر اپنا یہ شعر پڑھا۔

سخنِ اے ہم نشیں از من چہ پرسی

کہ من با غیش دارم گفت گوئے

ان باتوں کو سن کر اگرچہ ہر شخص کو تشویش ہوتی مگر ان کے نیاز مند کیا کر سکتے تھے۔ ان کے پاس بھجودعا کے اور رکھا ہی کیا تھا۔ غرض کہ میں ان حالات میں دہلی واپس آیا اور آتے ہی حکیم نابینا صاحب کی خدمت میں حاضر ہوا۔ حکیم صاحب قبلہ بڑی عنایت سے پیش آئے۔ میں نے حضرت علامہ کے مرض کی ساری کیفیت بیان کی تو بہت متروک ہوئے اور پھر دیر تک سوچنے کے بعد کہنے لگے ”نیازی صاحب! کھرا ہے نہیں بیشک

’ڈاکٹر صاحب کے اعصاب کمزور ہیں اور ان کا قلب بھی ضعیف ہو لیکن مجھے ڈاکٹروں کی رائے سے اتفاق نہیں۔ آپ انھیں اطمینان دلائیے۔ میں نسخہ تجویز کیے دیتا ہوں انشاء اللہ جلد صحت ہوگی۔‘ بس یہ دن تھا جب حکیم نابینا صاحب کا علاج شروع ہوا اور باوجود طرح طرح کے قیمتی مشوروں اور تدابیر کے جو نئی اور پرانی طب کے ماہرین نے کیں، تادم آخر قائم رہا۔ حقیقتاً انھیں جس قدر بھی فائدہ ہوا حکیم صاحب ہی کے علاج سے ہوا اور جب ان کی تدابیر ناکام ثابت ہوئیں تو پھر کوئی تدبیر کارگر نہ ہو سکی۔

حضرت علامہ نے حکیم صاحب کی دواؤں کے ساتھ مزید احتیاط یہ کی کہ جدید طریقہ ہائے تشخیص سے برابر امداد لیتے رہتے اور پھر ان کے نتائج سے ہلکم و کماست مجھے اطلاع کر دیتے۔ میں حکیم صاحب کی خدمت میں حاضر ہوتا اور سب حالات بیان کر دیتا۔ اس اثنا میں ڈاکٹروں نے کئی نظریے قائم کیے مگر حکیم صاحب اپنے خیال پر جمے رہے۔ ان کا ارشاد تھا ”ڈاکٹر صاحب کے اعصاب میں برودت ہو، قلب ضعیف ہو جگڑیں حدت پیدا ہو گئی ہو۔ ان کو ہلکا سا دم ہو۔ ڈاکٹروں نے بلغم کے انجماد کو غلطی سے رسولی سمجھ لیا ہو۔“ راقم الحروف کو اگرچہ فنی اعتبار سے رائے زنی کا کوئی حق نہیں پہنچتا لیکن اتنا مجبوراً کہنا پڑتا ہو کہ اگر لفظی اختلافات سے قطع نظر کر لی جائے تو بعد کے امتحانات سے حکیم صاحب ہی کی تشخیص کم و بیش صحیح ثابت ہوئی۔ حضرت علامہ ۲۹ مئی ۱۹۳۴ء کے عنایت نامے میں لکھتے ہیں:-

”ڈاکٹر کہتے ہیں کہ گلے کے نیچے جو آلہ صوت larynx ہو، اس کا تار ڈھیسلا ہو گیا ہو۔ اس وجہ سے آواز بیٹھ گئی ہو۔ چار ماہ تک علاج ہوا، کچھ خاص فائدہ اس سے نہ ہوا۔ جسم کی کم زوری بڑھ گئی ہو۔ درد گردہ اور نفرس کا حال تو حکیم صاحب کو خود ہی معلوم ہو، بعض ڈاکٹر کہتے ہیں کہ نفرس کا اثر بھی گلے پر پڑ سکتا ہو۔

واللہ اعلم۔“

پھر فرماتے ہیں :-

”ڈاکٹر نے مزید معاینہ کیا ہے۔۔۔۔۔ ایکس رے فوٹو لیے گئے ہیں۔

معلوم ہوا ہے کہ دل کے اوپر کی طرف ایک نئی growth ہو رہی ہے

جس سے vocal chord متاثر ہے۔ ان کے نزدیک اس بیماری کا

علاج الیکٹرک ہے اور بہترین الیکٹرک علاج یورپ ہی میں ہو سکتا ہے۔

اس وقت تک تمام اندرونی اعضا اچھی حالت میں ہیں۔ اندیشہ ہے کچھ پھڑوں

پر اثر نہ پڑے۔۔۔۔۔ لیکن میں اس سے پہلے ہی مغربی اطباء کا امتحان

کر چکا ہوں۔ حکیم صاحب سے مشورہ کیے بغیر یورپ نہ جاؤں گا۔ یورپ

کے علاج پر روپیہ صرف بھی نہیں کر سکتا۔“ ۲ جون

ابھی میں ان باتوں کو حکیم صاحب کے گوش گزار نہ کرتے پایا تھا کہ اگلی ہی صبح کو ان کا

دوسرا خط موصول ہوا:-

”دو دفعہ ڈاکٹروں نے خون کا معاینہ کیا۔ پہلی دفعہ خون باسلیق سے لیا گیا۔

اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ اس میں زہریلے جراثیم موجود ہیں۔ دوسری دفعہ انگلی سے

لیا گیا اور نتیجہ یہ کہ حالت بالکل نارمل ہے۔“ ۳ جون

میں اس اثنا میں حکیم صاحب کے مشورے سے ایک عریضہ لکھ چکا تھا۔ اس کے

جواب میں فرمایا:-

”آپ کا خط ابھی ملا ہے۔ الحمد للہ کہ خیریت ہے۔ میرے تمام احباب کو

تشویش ہے اور معالجوں کو بھی مگر میں خود حکیم صاحب پر کامل اعتماد رکھتا

ہوں اور موت و حیات کو اللہ کے ہاتھ سمجھتا ہوں۔۔۔۔۔ ڈاکٹر بھی کہتے

ہیں کہ فوراً لندن یا دی آنا جانا چاہیے۔ ان کے نزدیک اس growth

کی طرف توجہ نہ کی گئی تو زندگی خطرے میں ہے۔۔۔۔۔ کیا آپ نے حکیم صاحب

اور اپنے امریکن دوست سے اس کا ذکر کیا؟..... کل غام ڈاکٹر کہتے تھے کہ اگر حکیم صاحب کا سیاب ہو گئے تو یہ ان کا دوسرا سحزہ ہو گا۔“ ۵ جون ان اقتباسات سے بخوبی اندازہ ہو سکتا ہے کہ ڈاکٹر صاحبان کے نزدیک حضرت علامہ کا مرض کس قدر خطرناک تھا۔ لہذا انھیں بار بار مشورہ دیا جا رہا تھا کہ یورپ یا انگلستان تشریف لے جائیں۔ میں نے حکیم صاحب کی طرف سے ایک تسلی آمیز خط لکھا تو جواب آیا۔

”تشویش صرف اس بات کی تھی کہ دل کے اوپر جو خالی area ہو وہاں ڈاکٹر ایجن رے کی تصویر سے ایک growth بتلاتے ہیں جس کا علاج ایجن رے کیپوٹر (exposure) یا ریڈیم ہو جو یورپ ہی میں میسر آئے گا۔ اب معلوم ہوا کہ بحث مباحثہ کے بعد ان میں بھی اختلاف ہے۔“ ۸ جون

ویسے حکیم صاحب کی دواؤں سے فائدہ ہو رہا تھا جیسا کہ حضرت علامہ نے اسی والا نامہ میں اعتراف کیا۔ ”میری عام صحت بہت اچھی ہے۔ صرف آواز اونچی نہیں نکل سکتی۔ میں چاہتا ہوں خود حاضر ہو کر حکیم صاحب کی خدمت میں تمام حالات عرض کروں۔ لہذا ۱۱ جون کی صبح کو حضرت علامہ حکیم صاحب سے مشورہ کی خاطر ایک روز کے لیے دہلی تشریف لائے اور حکیم صاحب نے انھیں دیکھ کر ہر طرح سے اطمینان کا اظہار کیا۔ حضرت علامہ بھی نہایت خوش و خرم واپس گئے۔ اب کے جو دو اتحویز ہوئی اس کے اثرات کے متعلق فرماتے ہیں:-

”آج ساتواں روز ہے۔ میں صبح کی نماز کے بعد آپ کو یہ خط لکھ رہا ہوں.... بلغم ناک کی راہ سے بھی نکلتا ہے۔... آواز میں فرق ضرور آگیا ہے مگر نمایاں طور پر نہیں..... گلے میں خارش سی معلوم ہوتی ہے۔ کہتے ہیں یہ صحت کی

پروفیسر ڈاکٹر ٹی، ایم ٹی، ایم ایس دہلی حضرت علامہ کے ارشاد پر میں نے ان سے بھی زبانی مشورہ کیا اور اس طرح سمجھوڑے بہت حالات جو ان کو معلوم ہو سکے ان کی بنا پر انھیں بھی رسولی کے نظریے سے اتفاق نہیں تھا۔

علامت ہو۔ واللہ اعلم۔۔۔۔۔ میرے تمام احباب منتظر ہیں کہ دیکھیں کب
ڈاکٹروں کو شکست ہوتی ہو۔“ ۱۶ جون

اب حضرت علامہ کی صحت بتدریج ترقی کر رہی تھی اور لاہور میں اسے طب کا ایک
مجروحہ تصور کیا جاتا تھا۔ اسی طرح لوگوں کو ایک مشغلہ ہاتھ آگیا۔ گویا سوال حضرت علامہ کی صحت
کا نہیں تھا بلکہ قدیم اور جدید کے تصادم کا۔ حضرت علامہ خود فرماتے ہیں:-

”آواز میں جیسا کہ پہلے کچھ چکا ہوں، فرق آگیا ہو۔ عجب معاملہ ہو جس سے
انسانوں کے ضمیر میں جو کچھ گزر رہا ہو اس کا پتہ چلتا ہو۔ بعض لوگ سیری
بیماری سے محض اس واسطے دل چسپی کا اظہار کر رہے ہیں کہ دیکھیں ڈاکٹروں
کو کب شکست ہوتی ہو۔۔۔۔۔ اب کی دفعہ دوا اور زیادہ طاقت ور ہو تو اچھا
ہو تاکہ مجھ سے کاظہور جلد ہو۔“ ۱۷ جون

مختصر یہ کہ حکیم صاحب قبلہ کا علاج یہاں تک کامیاب ہو رہا تھا کہ حضرت علامہ نے سفر
کا پروگرام مرتب کرنا شروع کر دیا۔ روڈز لیکچرز کے سلسلے میں آکسفورڈ سے پہلے ہی دعوت
آچکی تھی۔ پھر جنوبی افریقہ کے مسلمانوں نے ان سے تشریف آوری کی درخواست کی
اور اس کے بعد:-

”جو منی سے خطہ آیا ہو کہ ترکی کی طرف سے بھی دعوت آنے والی ہو۔ بہر حال
میری خواہش ہو کہ اس جہان سے رخصت ہونے سے پہلے

برآورد ہرچہ اندر سینہ داری سرورے نالہ، آہ و فغاں“ ۲۰ جون

لیکن صحت کی اس تدریجی ترقی کے ساتھ حضرت علامہ نے پریہیز کا سلسلہ چھیڑ دیا۔
اس معاملے میں ان کا مزاج بڑا نازک تھا۔ یوں وہ کوئی بہت زیادہ کھانے والے نہیں تھے
مگر کھانے پینے کی چیزوں میں شاعری تو کر سکتے تھے۔ ان کا برسوں سے معمول تھا کہ رات
کو صرف دودھ دلیا پر اکتفا کرتے اور جی چاہتا تو کشمیری چائے بھی استعمال کر لیتے۔ اس

موقع پر حضرت علامہ کے نیاز مند بالائی کی تقسیم پر خوب خوب لڑا کرتے تھے رہتی ہوئی بالائی نہیں بلکہ بالائی جو عام طور سے دودھ میں ہوتی ہے ان کا کھانا نہایت سادہ ہوتا تھا یعنی گوشت میں پکی ہوئی سبزی۔ ناشتہ صرف لسی یا ایک آدھ بسکٹ اور چائے کا ہوتا اور وہ بھی روزمرہ نہیں۔ خوراک کی مقدار بھی کم تھی اور اس کا اہتمام اس سے بھی کم آخری دنوں میں جب بچوں کی جرمز اتالیق آگئی ہے تو ان کی تربیت کے خیال سے میز کرسی کا انتظام کیا گیا۔ یہ چیزیں موجود تو تھیں مگر اتفاقی ضروریات کے لیے۔ اور حضرت علامہ بھی ان کے ساتھ کھانے میں شریک ہونے لگے۔ مگر پھر دو ہی تین دن میں اپنی عادت سے مجبور ہو جاتے۔ فرماتے: "علی بخش میرا کھانا لگے آؤ۔" علی بخش پانی اور چٹھی لیے کمرے میں داخل ہوا۔ حضرت علامہ لیٹے لیٹے اٹھ بیٹھے اور وہیں پٹنگ پر نشست جمالی۔ تولیہ یا رومال زانوؤں پر ڈال لیا۔ علی بخش نے کھانے کی کشتی سامنے رکھ دی۔ احباب میں سے اگر کوئی صاحب بیٹھے ہیں تو انھوں نے آپ بھی آئیے کہ کھانا کھانا شروع کر دیا، ہاں اگر کھانے کے بعد پھل آگئے تو وہ باصرہ ہر شخص کو ان میں شریک کر لیتے۔ یہ تھا ان کے کھانا کھانے کا انداز اور ہر چند کہ اس میں تکلف یا اہتمام کو کوئی دخل نہ تھا مگر ان کی رائے تھی کہ جو چیز بھی کھائی جائے خوش مذاقی سے کھائی جائے اس کا ذائقہ عمدہ ہو، رنگ اور بو خوش گوار ہو۔ ترشی اور سرخ مرچ انھیں بہت پسند تھی۔ پھلوں میں آم کے تودہ گویا عاشق تھے۔ غذاؤں میں کیاب اور بریانی خاص طور سے مرغوب تھی۔ فرمایا کرتے تھے یہ "اسلامی غذا" ہے۔ گرمیوں میں برف کے استعمال کو ہر شخص کا جی چاہتا ہے لیکن حکیم صاحب نے گلے کی تکلیف کے خیال سے منع کر رکھا تھا۔ حضرت علامہ بار بار پوچھتے برف کے متعلق کیا رائے ہے؟ ایک دفعہ کھار مگر شریف سے ایک شخص صراحتی لایا تھا اسی میں پانی ٹھنڈا کر لیتا ہوں۔ مگر جب صحت کی طرف سے اطمینان ہو گیا تو استفسارات کی بھرمار ہونے لگی۔ اب مزاج میں بھی لطافت اور

شگفتگی اچھی تھی۔ ایک خط میں لکھتے ہیں:-

”حکیم صاحب قبلہ سے کہیے آپ انصار ہیں، میں مہاجرین میں سے ہوں کیوں کہ میں نے زمانہٴ حال سے خیر القردوں کی طرف ہجرت کی ہے۔ روحانی نہیں تو دماغی اعتبار ہی سے ہے۔ اس واسطے میرا ان پر حق ہے اور میں ان سے اسی سلوک کا متوقع ہوں جو انصار نے مہاجرین سے کیا تھا۔۔۔۔۔“

میری عمومی صحت بہت اچھی ہے۔۔۔۔۔ نیند رات کو خوب آئی، البتہ آواز کھلنے کی رفتار سست ہے۔ آج چلنوزہ کھایا ہے۔ تازہ انجیر کی تلاش جاری ہے۔ سردے کا موسم ابھی شروع نہیں ہوا لیکن ترشی کے لیے ترس گیا ہوں۔ لیوں کو تو ہاتھ نہیں لگانا مگر کیا کسی اور قسم کا اچار بھی منع ہے؟ دہی کی اجازت حکیم صاحب نے دی تھی۔۔۔۔۔ ایک دفعہ دہی کا رایتہ کھایا مگر اس قدر بیٹھا تھا کہ لطف نہ آیا۔۔۔۔۔ پودینہ اور انار دانہ کی

چٹنی کے لیے کیا حکم ہے؟“۔ ۲۰ جون

حکیم صاحب قبلہ ان تحریروں کو سنتے اور سن سن کر کبھی ہنستے کبھی مسکراتے۔ ان کے منہ سے حضرت علامہ کے لیے سینکڑوں دعائیں نکلتی تھیں اور وہ ان خطوں پر اس مزے کی گفتگو کرتے کہ گھنٹہ دو گھنٹے ان کے یہاں خوب صحبت رہتی۔ ان کا قاعدہ تھا کہ حضرت علامہ کی فرمائشوں کا حتی الوسع خیال رکھتے۔ مغزیات اور پھلوں کے استعمال کی انھوں نے خاص طور سے ہدایت کر رکھی تھی۔ یوں بھی ان کی رائے تھی کہ حضرت علامہ کی غذا نہایت زود ہضم اور مقوی ہونی چاہیے مگر معلوم ہوتا ہے کہ حضرت علامہ کبھی کبھی بدپرہیزی بھی کر لیتے۔ ۲۲ جون کے گرامی نامے میں لکھتے ہیں:-

”آوازیں کوئی فرق نہیں بلکہ ترقی معکوس ہے۔۔۔۔۔ اس کے سبب

تین ہو سکتے ہیں:- (۱) میں نے دہی کھایا اور لسی پی۔ (۲) فالودہ پیا

(برف ڈال کر)۔ (۳) دوا کی خوراک بڑھ جانے سے تو ایسا نہیں ہوا؟

ایک دوسرا خط ہے:-

”ہر چیز کے متعلق فرداً فرداً دریافت کیجیے... چائے، سبزی، پھل، گوشت،

شربت وغیرہ... علی ہذا چاول، خشک، پلاؤ، شہد“۔ ۲۷ جون

تقریباً یہی انداز طبیعت ان کا دواؤں کے متعلق تھا۔ دوا جو بھی ہو لطیف ہو، خوش ذائقہ ہو، خوش رنگ ہو، بو ایسی کہ ناگوار نہ گزرے، خوراک کم اور موثر لیکن چوں کہ حکیم نابینا صاحب کی دوائیں اس معیار پر پوری اُترتی تھیں، اس لیے ان سے زیادہ تر اختلاف کھانے پینے کی چیزوں میں ہوتا۔ وہ کہتے ڈاکٹر صاحب کے لیے مغز، عصفور یا مغز خرگوش بہت مفید رہے گا۔ حضرت علامہ فرماتے مغز اور اس کا استعمال؟ معاذ اللہ! یہ کیسے ممکن ہے؟ مجھے تو اس کے دیکھنے ہی سے کراہیت محسوس ہوتی ہے۔ میں گوشت تو کھالیتا ہوں مگر دل، گردہ، کلبجی وغیرہ کبھی نہیں کھائی حکیم صاحب ندیر میں سوچتے۔ اگر مغز کو شوبے یا چاول میں ملا دیا جائے تو ڈاکٹر صاحب کو پتہ نہیں چلے گا میں علی بخش کو الگ خط لکھتا مگر علی بخش کی تربیت ہی اس طرح ہوئی تھی کہ وہ کوئی کام حضرت علامہ کے خلاف منشا نہ کر سکتا۔ وہ فوراً کہہ دیتا۔ نیازی صاحب نے اس طرح کا خط لکھوایا ہے۔ حضرت علامہ ان باتوں کو سنتے اور سنتے ہی مجھے لکھ دیتے کہ اگر مغز کا استعمال ایسا ہی ضروری ہے تو کیوں نہ اس کا جو ہر تیار کر لیا جائے!

غرض کہ ایک ہی مہینے کے اندر حکیم صاحب کی دواؤں سے وہ فائدہ ہوا کہ حضرت علامہ شدید گرمیوں کے باوجود سفر کے لیے تیار ہو گئے۔ اب کے قصد سرہند کا تھا اور تقریب اس کی یہ کہ:-

”چند روز ہوئے صبح کی نماز کے بعد سیری آنکھ لگ گئی۔ کسی نے پیغام

دیا ہم نے جو خواب تمہارے اور امیر شکیب ارسلان کے متعلق دیکھا تھا

اسے سرہند بھیج دیا ہے۔ ہمیں یقین ہے اللہ تعالیٰ تم پر بہت بڑا فضل کرنے والا ہے۔۔۔ مزید برآں جاوید جب پیدا ہوا تو میں نے عہد کیا تھا کہ ذرا بڑا ہوئے تو حضرت کے مزار پر لے جاؤں گا۔“ ۲۹ جون

چنانچہ ۲۹ جون کی شام کو حضرت علامہ سرہند تشریف لے گئے اور ۳۰ جون کی شام کو واپس آ گئے۔ تاثرات سفر کے متعلق ان کے بعض عنایت ناموں کے اقتباسات یہ ہیں:-

”نہایت عمدہ پاکیزہ اور پُر نضا جگہ ہے۔ انشا اللہ پھر بھی جاؤں گا۔“ ۲ جولائی
 ”مزار نے میرے دل پر بہت اثر کیا۔ بڑا پاکیزہ مقام ہے۔ پانی اس کا سرد اور شیریں ہے۔ سرہند کے گھنڈر دیکھ کر مجھے مصر کا قدیم شہر فسطاط یاد آ گیا جس کی بنا حضرت عمر بن العاص نے رکھی تھی۔ اگر کھدائی ہو تو معلوم نہیں اس زمانے کی تہذیب و تمدن کے متعلق کیا کیا انکشافات ہوں۔ یہ شہر فرخ سیر کے زمانے تک بحال تھا اور موجودہ لاہور سے وسعت اور آبادی میں دگنا۔“ ۳ جولائی

رفتہ رفتہ حضرت علامہ کی صحت اس قدر اچھی ہونے لگی کہ ڈاکٹروں کو بھی اپنی رائے بدلتی پڑی۔ ۵ جولائی کا خط ہے:-

”..... کہتے ہیں کہ ٹیو مریا گروتھ کا نظریہ صحیح نہیں کیوں کہ آپ کی صحت اور دوسرے حالات سے مطابقت نہیں کھاتا۔ اگر ٹیو مریا گروتھ ہوتی تو عام صحت اس قدر اچھی نہ ہوتی بلکہ اس کی حالت روز بروز بدتر ہوتی چلی جاتی۔“ پھر لکھتے ہیں:-

”یہ بات اب یقینی ہو گئی ہے کہ ٹیو مریا گروتھ نہیں۔ صرف شاہ رگ کا پھیلاؤ ہے، یا تو خون کے سبب مادوں کی وجہ سے یا نفس کے زیادہ استعمال سے۔ بعض پہلوانوں اور گویوں کو بھی یہ شکایت ہو جاتی ہے۔“ ۱۱ جولائی

”میں پہلے کچھ چکا ہوں کہ ٹیومر کا نظریہ ایسے ہی سے غلط ثابت کر دیا۔
ڈاکٹر کہتے ہیں گو ٹیومر نہیں تاہم شاہ رگ کا پھیلاؤ ہو اور یہ بھی ایک قسم
کا swelling ہے۔ ان کی رائے میں یہ مرض خطرناک نہیں لیکن آواز
کا طبعی حالت میں عود کرنا مشتبہ ہو..... اس کا علاج صرف یہ ہو کہ موجودہ
آواز پر اکتفا کی جائے اور شاہ رگ کے مزید پھیلاؤ کو دواؤں کے ذریعہ
رہ دیا جائے“ ۱۳ جولائی

گویا قدیم اور جدید کے درمیان جو تصادم مہینوں سے جاری تھا، اس کا خاتمہ بالآخر قدیم
ہی کی فتح پر ہوا۔ حکیم نابینا صاحب کے اس اعجاز کا شہر بھر میں چرچا تھا۔ اس انشائیہ
حضرت علامہ خود بھی اظہار تشکر کے لیے دہلی تشریف لائے۔ ان کی بیماری کو اب کم و
بیش چھ مہینے گزر چکے تھے۔ شروع کے چار مہینوں میں ایلو پیتھک علاج ہوتا رہا۔
حکیم صاحب کی تدابیر کا نتیجہ یہ تھا کہ:-

”اگر میری آواز اصلی حالت پر عود کر آتی تو میں اس ۶ ماہ کی بیماری کو خدا
کی رحمت تصور کروں گا کیوں کہ اس بیماری نے حکیم صاحب کی وہ ادویہ
استعمال کرنے کا موقع پیدا کیا جنہوں نے میری صحت پر ایسا نمایاں اثر
کیا کہ تمام عمر میری صحت کبھی ایسی اچھی نہ تھی جیسی اب ہے۔“ ۲۳ جولائی
لیکن حکیم صاحب کی اس معجزہ نما کامیابی کے باوجود آواز کا مسئلہ جوں کا توں قائم رہا۔
اس میں کوئی شک نہیں کہ اب گلے کی حالت بہتر تھی اور آواز بھی نسبتاً بڑھ گئی تھی جیسا
کہ حضرت علامہ خود فرماتے ہیں:-

”آواز کچھ رو بہ صحت معلوم ہوتی ہے مگر اس کی ترقی نہایت خفیف ہے۔
خدا جانے یہ سلسلہ کب تک جاری رہے گا۔ میں نے بھیچھڑوں اور
دل کا معائنہ دوبارہ کرایا ہے۔ سب کچھ درست ہے۔ حکیم صاحب کی

خدمت میں عرض کیجیے کہ آپ کے روحانی اثر کی ضرورت ہے..... انگلستان
 نہ جاؤں گا۔“ ۶ اگست

لیکن آواز کا دھیمپان بدستور قائم رہا۔ اب حضرت علامہ نے گھبرا کر دواؤں کے متعلق بڑے
 زنی کرنا شروع کر دی۔ ”یہ دوا ٹھیک نہیں۔ اُس دوا سے فائدہ زیادہ معلوم ہوتا تھا نئی گولیاں
 کس شکایت کے لیے ہیں۔ انھیں گھلا کر استعمال کروں؟ گھلا کر استعمال کرنا تو مشکل ہے۔ فلاں دوا
 کی مقدار کیوں نہ بڑھا دی جائے۔ اس کی کیا وجہ ہے کہ دوسرے ہفتے آواز پر کوئی اثر نہیں
 ہوا؟ کیا آپ میرے خط حکیم صاحب قبلا کو سنا دیتے ہیں؟ میں سمجھتا ہوں کئی ایک باتیں
 جواب طلب ہیں۔ آپ بھول گئے یا حکیم صاحب ہی نے خیال نہیں کیا“ اور ماہِ حاصل اس
 تمام پریشانی کا یہ کہ:-

”دو ماہ میں آواز نے کوئی خاص ترقی نہیں کی اس واسطے ڈاکٹر صاحبان
 بنائیں بھجارتے ہیں کہ آواز درست نہ ہوگی۔ میں کبھی کبھی مایوس ہو جاتا ہوں
 مگر حکیم صاحب کی توجہ اور روحانیت پر بھروسہ رکھتا ہوں“ ۸ اگست
 ایک طرف صحت کی عمدگی کی یہ کیفیت:-

”ایسا معلوم ہوتا ہے کہ میرا بدن نئے سرے سے تعمیر ہو رہا ہے مگر تعجب ہے
 آواز میں کوئی تبدیلی نہیں“۔ ۳ ستمبر

دوسری جانب آواز کی پستی۔ غرض کہ حضرت علامہ گھبرا گئے۔ ڈاکٹر انھیں یورپ کے سفر
 پر آمادہ کر رہے تھے لیکن حضرت علامہ کو شاید خود بھی جدید طریقہ ہائے علاج پر کچھ ہمت
 زیادہ اعتماد نہیں رہا تھا۔ البتہ ڈاکٹروں کی تنقید اور رائے زنی کو وہ بڑے غور سے سنتے۔ ان
 کے پاس علم تھا، آلات تھے، نظریے تھے، مفروضے تھے اور ان کی تردید کوئی آسان بات نہ
 تھی۔ مگر ان کی دواؤں میں کوئی اثر نہ تھا۔ وہ حکیم صاحب کے ان الفاظ کو سنتے ”اعصاب
 میں برودت ہے اور جگر میں حدت“ تو انھیں تعجب ہوتا کہ ان اصطلاحات کا فی الواقعہ کوئی

مطلب ہو بھی پائیں۔ مگر حضرت علامہ کیا کرتے۔ نہ ان کو مائتس کی ترقی سے انکار تھا نہ آلات کی خوبی سے، لیکن وہ یہ دیکھتے کہ حکیم صاحب کی گولیوں میں اثر ہو، طاقت ہو اور سب سے بڑھ کر یہ کہ ”رسولی“ اور ”بڑھاؤ“ کے نظریوں کی تغلیط انھیں سے ہوئی تھی۔ لہذا وہ انگلستان نہ گئے۔

میں یہ سب باتیں حکیم صاحب کی خدمت میں عرض کرتا۔ وہ کہتے آواز کی کنشائش کے لیے وقت کی ضرورت ہو، صحت ٹھیک ہوگئی تو گلا اپنے آپ کھل جائے گا۔ دراصل انھیں آواز کا اتنا خیال تھا بھی نہیں جتنا حضرت علامہ کی عام صحت اور قلب و اعصاب کی تقویت کا۔ ادھر جب سے لوگوں نے یہ سنا کہ حکیم صاحب کا علاج کا سیلاب ہوا وہ ازراہ خلوص و عقیدت جس نسخے کی تعریف سنتے اس کا ذکر فوراً حضرت علامہ سے کرتے۔ چنانچہ اب ان کے والا ناموں میں اس قسم کے اشارات ہونے لگے۔ ”ایک صاحب کہتے ہیں اگر جونیکس لگوائی جائیں تو بہت فائدہ ہوگا“ (۲۳ جون)۔ ”میرے مہربان — فرماتے ہیں کہ کشمیر کی پرائی گل قند اس مرض کے لیے اکسیر ہو“ (۶ جولائی)۔ ”جراحیوں کے ایک پڑائے عاندان کے پاس شرطیہ لیپ ہو“۔ (۱۶ جولائی) ”مشک کا استعمال کیا ہے یا ہے گا؟“ (۱۶ اگست)۔ ۱۸ ستمبر کو لکھتے ہیں:-

”عراق کے ایک ترک طبیب کے پاس شرطیہ علاج ہو۔ تمباکو میں چرس رکھ کر کھلاتی جائے اور شکر کی بجائے گڑ استعمال کیا جائے، دو تین روز میں آواز صاف ہو جائے گی۔“

حکیم صاحب قبلہ ان تجاویز کو سنتے اور سن سن کر پریشان ہو جاتے مگر حضرت علامہ کے پاس خاطر سے کبھی آواز کنشائش گولیاں اور کبھی کوئی لیپ روانہ کر دیتے جن سے شاید فی الحقیقت دفع الوقتی مقصود ہوتی۔ یوں وہ اپنی دواؤں میں اس بات کا ہمیشہ لحاظ رکھتے تھے کہ آواز کو ترقی ہو لیکن حضرت علامہ تعمیل کے خواہاں تھے۔ وہ چاہتے تھے کہ

جس قدر جلدی ممکن ہو انگلستان تشریف لے جائیں اور روڈز لیکچر کے سلسلے میں فلسفہ اسلامی کے تصورات مکان و زمان کی تشریح کر سکیں۔ ایک مرتبہ انھوں نے ہمہ نشان ہو کر لکھا :-

”صحت خدا کے فضل سے ابھی ہے۔۔۔۔۔ زیادہ کیا عرض کروں۔۔۔۔۔“

آٹھ ماہ کی علالت سے (اور علالت بھی ایسی کہ فی الحقیقت کوئی علالت

نہیں) تنگ آگیا ہوں۔“ ۳۰ ستمبر

لیکن چون کہ انھیں حکیم صاحب پر اعتماد تھا اور اب ناک سے بھی بلغم کا اخراج ہو رہا تھا، لہذا حضرت علامہ کو یقین تھا کہ آواز بتدریج مکمل ہو جائے گی۔ اس اثناء میں انھیں چھینکیں بھی آنے لگی تھیں۔ اس طرح آواز میں خاصی کشائش پیدا ہو جاتی گو دو تہی طور پر سہی۔ ادھر سینے کی حالت سے ایسا معلوم ہونے لگا تھا جیسے بلغم چھن رہا ہو۔ اس لیے وہ بار بار حکیم صاحب سے کوئی اکسیر طلب کرتے :-

”عرض کہ اب آواز کے لیے کسی ایسے اکسیر کی ضرورت ہے جو بہت جلدی

نمایاں اثر کرے اور آج کل ایسا اکسیر سوائے حکیم صاحب کے اور کس

کے پاس ہے۔ اگر نہیں ہے تو ان سے کہیے کہ اپنے طبی ذوق کی گہرائیوں

سے پیدا کریں۔“ ۲ اکتوبر

ان دنوں حضرت علامہ نے صرف دو شکایتیں اور محسوس کیں۔ اول یہ کہ وسط اگست میں ان کا سر دفعتاً چکرایا اور آنکھوں کے سامنے اندھیرا سا آگیا۔ مگر یہ شکایت کچھ دنوں کے بعد خود بخود دور ہو گئی۔ ممکن ہے یہ اولین علامت ہو مویا بند کی جس نے تین سال کے بعد ۱۹۳۷ء میں باقاعدہ ظہور کیا۔ ثانیاً یہ کہ ان کے دونوں شانوں کے درمیان کبھی کبھی ہلکا سا درد ہو جاتا تھا۔ یہ تکلیف اگرچہ روغن ادوجاع کی مالش سے جاتی رہی لیکن سال چھوہینے کے بعد اس کا دورہ ضرور ہو جاتا۔ مجھے خوب یاد ہے حکیم صاحب

کو اس درد کے ازالے کا خاص طور سے خیال تھا۔ پھر ایسا بھی ہوا کہ اس زمانے میں حضرت علامہ کو دن میں ایک آدھ بجکی سی آجاتی جس نے رفتہ رفتہ ایک ہلکی سی چیخ کی شکل اختیار کر لی۔ مگر ان کے یہ عوارض اس قدر ہنگامی اور بے حقیقت تھے کہ حضرت علامہ نے انھیں کوئی خاص وقعت نہ دی گویا آواز کی پستی کے سوا اب وہ بالکل اچھے تھے۔ ان کو تعجب تھا تو صرف یہ کہ اتنا بلغم کہاں سے آتا ہو اور اس کا سرچشمہ کیا ہو کہ ختم ہی نہیں ہوتا۔

صحت کی طرف سے اطمینان ہوا تو حضرت علامہ از سر نو اپنے مشاغل میں مصروف ہو گئے۔ سب سے پہلے انھوں نے سیاحت افغانستان کے متعلق اپنے تاثرات کو ”سافر“ کے زیر عنوان ترتیب دیا اور پھر بال جبریل کی طرف متوجہ ہوئے جس کے بعض اجزاء ابھی نا تمام پڑے تھے۔ ۱۹۳۰ء میں میں نے ان کے انگریزی خطبات کا ترجمہ اردو میں کیا تھا۔ لیکن حضرت علامہ کی رائے تھی کہ اردو زبان میں جدید فلسفیانہ مطالب کا ادائ کرنا مشکل ہو اور نہ بھی ہو تو انھوں نے اپنے خیالات کا اظہار جس ایجاز و اختصار سے کیا ہو اس کو مد نظر رکھتے ہوئے ضروری معلوم ہوتا تھا کہ حضرت علامہ گول میز کانفرنس کی شرکت سے فارغ ہو جائیں تو ان کی زیر ہدایت ترجمے پر نظر ثانی کی جائے۔ اب اس کے علاوہ ایک اور تجویز ان کے ذہن میں آئی۔ یعنی اپنی پیچیدہ پیچیدہ نظموں کے ایک الگ مجموعے کی ترتیب اور ایک ادارہ نشر و اشاعت کا قیام خالص اسلامی ادب کی تخلیق کے لیے۔ لیکن مشیت ایزدی میں کسے دخل ہو۔ ان کی طبیعت ٹھیک ہوئی تو مرحومہ والدہ جاوید سلمہ بیمار ہو گئیں اور ان کی بیماری نے ایک تشویش ناک صورت اختیار کر لی۔ اس طرح قدرتنا حضرت علامہ کا ذہن اپنے خانگی امور کی طرف منتقل ہو گیا اور انھوں نے طے کیا کہ تعمیر مکان کا مسئلہ جو پچھلے دو تین برس سے معرض التوا میں ہو، پورا ہو جائے حضرت علامہ کو ڈیوبی آسایش اور مال و دولت کی ہوس تو کبھی تھی نہیں ان کی اس خواہش میں بھی درمل

بچوں ہی کے سود و بہود اور حفاظت کا خیال مضمر تھا۔ لہذا تھوڑے ہی دنوں میں ایک مناسب قطعہ زمین میو روڈ پر خرید لیا اور ان کے بڑے بھائی شیخ عطا محمد صاحب بالکو سے تشریف لے آئے۔ حضرت علامہ نے اگرچہ میکلورڈ سے اس وقت تک قدم باہر نہیں رکھا جب تک کوٹھی ہر طرح سے مکمل اور رہنے کے قابل نہیں ہو گئی لیکن ان کی طبع نازک کو یہ ٹھن کر بھی تکلیف ہوتی تھی کہ زمین کی خرید اور عمارت کی طیاری میں کس قدر سرد روی سے کام لینا پڑتا ہو وہ ان باتوں کو سنتے اور خطوں میں اکثر اپنے تئذ رخصت کا اظہار کرتے۔

وہیت کا مسئلہ اس سے پہلے طے ہو چکا تھا کہ بعض ضروری ہدایات وہ اپنے معتمد رفیق چودھری محمد حسین صاحب کو دے چکے تھے۔ ان کے نام ایک خط بھی تھا جو شروع جون میں ڈاکٹر کی تشخیص کے زیر اثر لکھا گیا۔ اس میں جاوید سلک کی تعلیم اور بچوں کی دیکھ بھال کے علاوہ انھوں نے علی بنی کو چند ضروری ہدایات دی ہیں اور پھر مسلمانوں سے دعائے خیر کی درخواست کی ہے مسلمانوں کا انھیں کس قدر خیال رہتا تھا، اس کا اندازہ ان الفاظ سے کیجیے جو علی گڑھ میں اشراکیت کے خروج پر انھوں نے مجھے لکھے:-

”anti-God“ سوسائٹی کا میں نے کسی سے سنا تھا جس کا مجھے اس قدر رنج پڑا کہ تمام رات بے خواب گزری اور صبح کی نمازیں گریہ و زاری کی کوئی انتہا نہ رہی۔ ۲۵ ستمبر اس طرح ۱۹۳۲ء بہ خیر و خوبی گزر گیا۔ ۱۸ دسمبر کو جب حضرت علامہ علی گڑھ جاتے ہوئے دہلی سے گزرے اور میں اسٹیشن پر ان کی خدمت میں حاضر ہوا تو ان کی صحت کہیں سے کہیں پہنچ چکی تھی۔ واپسی پر انھوں نے حکیم صاحب سے ملاقات فرمائی۔ انھوں نے نبض دیکھ کر ہر طرح سے اطمینان کا اظہار کیا اور معمولی پرہیز اور دوائیں جاری رکھنے کی ہدایت کی۔

لیکن جنوری ۱۹۳۵ء میں سر اس مسعود مرحوم کی محبت نے انھیں بھوپال بھیج

بلایا۔ ان ایام میں مشہور ترکی خاتون خالدہ ادیب خانم کے خطبات کا سلسلہ جامعہ ملیہ کے زیر اہتمام دہلی میں شروع تھا۔ چنانچہ ڈاکٹر انصاری اور اہل جامعہ نے پھر حضرت علامہ سے درخواست کی کہ ان کے کسی ایک خطبے کی صدارت کرنا منظور فرمائیں۔ شروع شروع میں تو حضرت علامہ خرابی صحت کا عذر پیش کرتے رہے مگر جب خانم نے اسلام اور مسلمانوں کے متعلق اپنے عجیب و غریب خیالات کا اظہار کرنا شروع کیا تو ان کے دل میں خود بھی اس بات کا اشتیاق پیدا ہوا کہ اگر ممکن ہو تو ان سے ملیں۔ ایک خط میں انھوں نے فرمایا:۔

”مشرق کی روحانیت اور مغرب کی ماؤیت کے متعلق جو خیالات انھوں نے ظاہر کیے ہیں ان سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کی نظر بہت محدود ہے۔۔۔ کاش ان کو معلوم ہوتا کہ مشرق و مغرب کے کلچرل تصادم میں بنی امی صلعم کی شخصیت اور قرآن پاک نے کیا حصہ لیا، مگر یہ بات بہت کم لوگوں کو معلوم ہے کیوں کہ مسلمانوں کی فتوحات نے اسلام کے کلچرل اثرات کو دبائے رکھا۔ نیز خود مسلمان بھی دوڑھائی سو سال تک یونانی فلسفہ کا شکار ہو گئے۔“

۲۳ جنوری ۱۹۳۵ء

بہر کیف ۳۰ جنوری کی صبح کو حضرت علامہ دہلی تشریف لے آئے اور خالدہ ادیب خانم کے ایک خطبے کی صدارت کے بعد بھوپال تشریف لے گئے۔ انھوں نے باتوں باتوں میں خاتون موصوفہ کو بہت کچھ سمجھانے کی کوشش کی مگر وہ کچھ نہ سمجھیں جیسا کہ ان کے خطبات اور بعد کی تصنیف سے ظاہر ہوتا ہے۔

بھوپال میں حضرت علامہ کا قیام شروع مارچ تک رہا۔ اس کی عہدگی ہوا اور حسن مناظر کی اکثر تعریف فرمایا کرتے تھے اور اپنے معالجین اور میزبانوں کے خلوص و توجہ کے دل سے شکر گزار تھے۔ ہر فردی کے عنایت نامے میں لکھتے ہیں:۔

”سوسم نہایت خوش گوار ہے۔ طبی معاینے سے جو نہایت کمال تھا حکیم صاحب

ہی کی بہت سی باتوں کی تائید ہوئی۔ آج ۱۱ بجے ماوراء بنفشی شعاہوں کا عمل شروع ہو گا۔“

اس دوران میں حکیم صاحب کی دوائیں بند کر دی گئیں تاکہ نئے علاج میں حارج نہ ہوں۔ اس طرح جو اثرات ان کی صحت پر مرتب ہوئے ان کا مفاد یہ تھا۔

بجلی کا علاج ابھی صرف چار دفعہ ہوا۔ کچھ خفیف سافرق آواز میں ضرور ہرگز زیادہ وضاحت کے ساتھ ۸۔۱۰ مرتبہ کے علاج کے بعد معلوم ہو گا۔ نبض کی حالت اور علیٰ ہذا القیاس دل اور پھیپھڑوں کی حالت بہت عمدہ

ہی۔“ ۱۲ فروری

۸ مارچ کی صبح کو حضرت علامہ بھوپال سے دہلی تشریف لائے۔ حکیم صاحب کو نبض دکھائی اور دو روز ہنریکیلنسی سردار صلاح الدین سلجوقی قنصل جنرل دولت مستقلہ افغانستان کے اصرار پر قیام فرما کر ۱۲ کی صبح کو لاہور پہنچ گئے۔ اب حضرت علامہ کا معمول یہ تھا کہ اصل علاج تو حکیم صاحب ہی کا رہا ہاں بیچ میں کوئی ہنگامی شرکات پیدا ہو گئی تو مقامی اطباء یا ڈاکٹروں سے رجوع کر لیا۔ ان کا خیال تھا کہ آواز کی اصلاح کو دیر میں ہوگی لیکن بہت ممکن ہے، طبی علاج کے ساتھ بجلی کا علاج اور بھی کارگر ہو۔ لیکن افسوس ہے کہ اس زمانے میں والدہ جاوید سلہ کی حالت اور بھی خراب ہو گئی۔ آخر اپریل میں مجھے لاہور آنے کا اتفاق ہوا تو میں نے انھیں بہت متردد پایا۔ ویسے ان کی اپنی صحت بہت اچھی تھی اور آمد شعر کا سلسلہ بھی جاری تھا۔ چنانچہ از رہ شفقت انھوں نے مجھے اپنے اکثر اشعار سنائے۔ کہنے لگے اگر کتاب مکمل ہو گئی تو اس کا نام صور اسرافیل ہو گا یہ وہی مجموعہ ہے جو بعد میں ضرب کلیم کے نام سے شائع ہوا ان دنوں انھیں سب سے زیادہ فکر گھر کی علالت کا تھا۔ میں دہلی واپس آیا تو ان کے والا ناسوں میں زیادہ تر اسی کا ذکر ہوتا۔ آخر ۲۴ مئی کے مکتوب میں یہ افسوس ناک خبر سنی۔

”کل شام والدہ جاوید اس جہان سے رخصت ہو گئیں۔ ان کے آرام و مصافحہ کا خاتمہ ہوا اور میرے اطمینان قلب کا، اللہ فضل کرے۔ ہرچہ از دوست می رسد نیکو مست۔ باقی رہا میں سو میری حالت وہی ہو جو بھوپال سے آتے وقت تھی۔“

یہ زمانہ حضرت علامہ کے لیے بڑی پریشانی کا تھا۔ انھیں اپنے نئے مکان ”جاوید منزل“ میں تشریف لائے غالباً دوسرا ہی دن تھا کہ بیگم صاحبہ کی ناگہانی موت کا صدمہ پیش آیا۔ اب سوال یہ تھا کہ بچوں کی دیکھ بھال، حفاظت اور تربیت کا انتظام کیا ہو۔ ان کی اپنی طبیعت ناماز تھی۔ وکالت کا سلسلہ بند ہوئے تین چار سال گزر چکے تھے۔ ان کی زندگی میں کسب مال اور حصول منصب کی ہزاروں شکلیں پیدا ہوئیں لیکن ان کی استفادہ پسند اور فقیرانہ طبیعت نے اپنی غیرت و خودداری میں کبھی آنکھ اٹھا کر بھی ان کی طرف نہ دیکھا۔ وہ کسی قسم کے احسان اور منت پذیری یا عرض جوئی کو تصور میں بھی برداشت نہیں کر سکتے تھے۔ حقیقت میں یہ ملت کی بڑی خوش قسمتی تھی کہ اس نازک موقعہ پر اعلیٰ حضرت نواب صاحب بھوپال نے محض اپنے تعلق خاطر اور خدمت اسلامی کے جذبے میں خود اپنی جیب سے علامہ کا ماہوار وظیفہ مقرر کر دیا تاکہ وہ حسب خواہش قرآن مجید کے حقائق و معارف پر قلم اٹھا سکیں۔ حضرت علامہ نے اعلیٰ حضرت کے اس حسن سلوک کو کبھی فراموش نہیں کیا اور ہمیشہ ان کے پاس گزرا رہے۔ انھیں دنوں کے ایک خط میں تحریر فرماتے ہیں:-

”اعلیٰ حضرت نواب صاحب بھوپال نے میری لائف ٹینشن پانچ سو روپے ماہوار مقرر کر دی ہے۔ خدائے تعالیٰ ان کو جزائے خیر دے؛ انھوں نے عین وقت پر مجھ سے سلوک کیا۔ اب اگر صحت اچھی رہی تو بقیہ ایام قرآن شریف پر نوٹ لکھنے میں صرف کروں گا۔“ یکم جون

اس کے بعد اگرچہ متعدد دذرائع سے یہ کوششیں ہوئیں کہ حضرت علامہ مزید وظائف قبول کر دیں مگر انھوں نے ہمیشہ انکار کر دیا اور یہی کہا کہ میں ایک فقیر آدمی ہوں۔ مجھے جو کچھ اعلیٰ حضرت دیتے ہیں، میری ضروریات کے لیے کافی ہے۔ حقیقت میں یہ بات بہت کم لوگوں کو معلوم تھی کہ حضرت علامہ سے اعلیٰ حضرت کا تعلق کیا ہے۔

۵ جولائی کو حضرت علامہ ڈیڑھ مہینے کے لیے بھوپال تشریف لے گئے تاکہ بجلی کا علاج مکمل ہو جائے۔ بھوپال میں حضرت علامہ کا قیام بالعموم سر راس مسعود مرحوم ہی کے یہاں رہتا اور سر راس مسعود ان کے آرام و آسائش کا اتنا خیال رکھتے کہ خود حضرت علامہ کو تعجب ہوتا۔ انھوں نے خود مجھ سے بیان فرمایا کہ ایک روز جب انھیں پیٹھ کے درد کا ہلکا سا دورہ ہوا تو ڈاکٹروں نے سر راس مسعود سے یہ اندیشہ ظاہر کیا کہ اس درد کا اصلی سبب ضعف قلب ہے لہذا انھیں چاہیے کہ نقل و حرکت میں احتیاط رکھیں۔ حضرت علامہ کہتے ہیں ”ریاض منزل میں میرا قیام بالائی کمروں میں تھا۔ میں جب اوپر جاتا تو سید صاحب اور ان کی بیگم صاحبہ دونوں ہاتھوں سے مجھے مہرا دیتے تاکہ زینہ چڑھنے میں کوئی تکلیف نہ ہو۔ ایک آدمی روز توخیر میں نے اپنے شفیق دوست کی پاس داری کے خیال سے کچھ نہ کہا لیکن تیسری مرتبہ جب پھر یہی صورت پیش آئی تو میں نے کہا ”آپ اور لیڈی صاحبہ ناحق تکلیف کرتے ہیں۔ انھوں نے ”کوئی بات نہیں“ کہہ کر ٹال دیا۔“ حضرت علامہ کہتے ہیں ”اسی دن یا شاید اگلے روز میں چھت پر ٹہل رہا تھا کہ سر راس مسعود دوڑے دوڑے میرے پاس آئے اور گھبرا کر کہنے لگے۔ ڈاکٹر صاحب آپ کیا غضب کرتے ہیں، آرام سے لیٹے رہیے۔ میں نے پوچھا کیوں تو انھوں نے بتلایا کہ ڈاکٹروں کے نزدیک میری بیماری کس قدر خطرناک ہے۔“ اس سے آپ اندازہ کر سکتے ہیں کہ سر راس مسعود کے خلوص و محبت کا ان کے دل پر کیا اثر ہو گا۔ ۱۹۳۷ء میں جب دفعۃً ان کی موت کا سانحہ پیش آیا تو حضرت علامہ کو بے حد صدمہ ہوا، ان کی آنکھیں مرحوم

کی یاد میں اکثر اشک بار ہو جاتی تھیں اور وہ جب کبھی ان کا ذکر کرتے، درد بھرے دل سے کرتے۔

بھوپال سے واپسی کے بعد حضرت علامہ کی صحت ایک خاص نقطے پر آکر رک گئی۔ ہنگامی ٹکالیف کا تو انھیں زیادہ خیال نہیں تھا۔ کبھی کبھی ڈاکٹر جمعیت سنگھ صاحب تشریف لے آتے اور ان کے دل اور پھیپھڑوں کے معاینے سے اپنا اطمینان کر جاتے۔ لیکن بجلی کے علاج اور حکیم صاحب کی دواؤں کے باوجود مرض کا استیصال نہ ہوا۔ اس طرح صحت اور بیماری کے درمیان جو کشمکش مدت سے رونما تھی، اس کا نتیجہ کبھی کبھی ایک خراب رد عمل کی صورت میں ظاہر ہونے لگتا۔ بھوپال سے واپس آکر انھیں ایک حد تک کمزوری کا احساس ہو رہا تھا، لہذا انھوں نے پھر حکیم صاحب سے فرمائش کی:-

”دوا میں تین چیزوں کا لحاظ ضروری ہو (۱) بلغم کا استیصال (۲) قوت جسمانی کی ترقی (۳) آواز پر اثر۔ اگر صرف قوت جسمانی کے لیے حکیم صاحب کوئی جوہر تیار کریں تو شاید باقی دواؤں کے لیے مفید ثابت ہو۔“ ۴ ستمبر ۱۹۳۶ کو تبرکے کرم نامے میں لکھتے ہیں:-

”دسی آنا جانے کا خیال ہو۔ ڈاکٹر انصاری سے خط و کتابت کر رہا ہوں انھوں نے نہایت مہربانی سے مدد کا وعدہ فرمایا ہو۔ اگر گیا تو فردری یا اپریل ۱۹۳۶ میں جاؤں گا۔“

لیکن آخر اکتوبر میں جب مولانا حالی کی صد سالہ برسی کی تقریب پر حضرت علامہ پانی پت تشریف لے گئے تو انھوں نے محسوس کیا کہ ان کے لیے کسی لمبے سفر کی زحمت برداشت کرنا ناممکن ہو۔ اس طرح یہ ارادہ ہمیشہ کے لیے ملتوی ہو گیا۔ لیکن اصل بات یہ ہو کہ اس سفر کے لیے غیر معمولی اخراجات کی ضرورت تھی لہذا اس امر کا افسوس رہے گا کہ حضرت علامہ یورپ نہ گئے۔ کیا عجب کہ اس طرح انھیں فائدہ ہی ہوتا!

چوں کہ بجلی کے علاج کی تکمیل ضروری تھی اس لیے جنوری ۱۹۳۶ء میں ان کا ارادہ پھر بھوپال جانے کا ہوا۔ بایں ہمہ وہ آخر فروری تک لاہور ہی میں ٹھہرے رہے۔ یہ اس لیے کہ

”ایک ایرانی النسل سید زادے کی دوائے بہت فائدہ کیا۔ کیا عجب کہ آواز بھی عود کر آئے۔ اس واسطے میں نے چند روز بھوپال جانا ملتوی کر دیا ہر“ ۳ جنوری ۱۹۳۶ء

مزید برآں ”قادیانی احراری نزاع“ سے متاثر ہو کر حضرت علامہ جن خیالات کا اظہار وقتاً فوقتاً کر چکے تھے اب انھیں کا تقاضا تھا کہ ایک مفصل بیان اس قضیے کے متعلق شائع کریں اس لیے کہ پنڈت جواہر لال نہرو جن کو اس مسئلے کی صحیح نوعیت کا مطلق احساس نہ تھا، خواہ مخواہ اس بحث میں کود پڑے تھے۔ حضرت علامہ کا یہ بیان کئی روز کی رد و کد اور کاوش کے بعد مرتب ہوا۔ یہ کہنا مشکل ہو کہ ذہنی اعتبار سے مسلمانان ہند اس وقت جس دور سے گزر رہے ہیں اس کے ماتحت وہ اس سیاسی عمرانی مسئلے کو فی الواقع سمجھے بھی ہیں یا نہیں جس کی ایک ہلکی سی تمہید حضرت علامہ نے اس بیان میں اٹھائی تھی۔ لیکن اگر ایک زندہ ثقافت کی حیثیت سے اسلام کا کوئی مستقبل ہو۔ جیسا کہ یقیناً ہو تو ہماری آئندہ نسلیں ان کے بیش بہا اشارات سے فائدہ اٹھائیں گی۔ بہر کیف شروع مارچ میں حضرت علامہ دہلی ہونے ہوئے بھوپال پہنچ گئے میں یہ کھانا بھول گیا کہ جب سے ہزاریکلنسی سردار صلاح الدین سلجوقی دہلی تشریف لائے تھے حضرت علامہ کا معمول ہو گیا تھا کہ دہلی سے گزرتے یا آتے جاتے ہوئے دو ایک روز ان کے یہاں ضرور قیام فرماتے۔ سردار صاحب موصوف کو بھی ان کی ذات سے عشق تھا اور وہ اپنے جوش عقیدت کو بہت کم مخفی رکھ سکتے۔ حضرت علامہ روانگی کا ارادہ ظاہر کرتے تو ہزاریکلنسی کہتے ”نام کو تشریف لے جائیے گا۔ ایک روز اور

ٹھہر جانے میں کیا حرج ہے؟“ حضرت علامہ بھی حتی الوسع ان کے پاس خاطر سے کچھ دقت اور رک جاتے۔ تفصلاً نہ افغانستان کی یہ جہتیں بڑی دل چسپ ہوتیں۔ احباب کا مخصوص حلقہ، حضرت علامہ کے ارشادات، ہزار یکلسنی کی بذلہ سنجیاں۔ فارسی کا شاید ہی کوئی دیوان ایسا ہو جو انھیں ازبر نہ ہو۔۔۔۔۔ اس دقت کے معلوم تھا کہ ہم لوگ حضرت علامہ کے فیضانِ صحبت سے اس قدر جلد محروم ہو جائیں گے!

۹ اپریل ۱۹۳۶ء کو حضرت علامہ بھوپال سے لاہور تشریف لائے۔ یہ بھوپال میں ان کا آخری سفر تھا۔۔۔ ان کی صحت بہ ظاہر نہایت اچھی معلوم ہوتی تھی اور وہ خود بھی ہر طرح سے خوش و خرم اور مطمئن تھے۔ میں اس زمانے میں دہلی سے لاہور آچکا تھا اور مجھے سب سے زیادہ مسرت اس بات کی تھی کہ حضرت علامہ کی خدمت میں مستقلاً حاضر رہنے کا موقع ملے گا۔ اس وقت کتنے ارادے تھے جو دل میں پیدا ہوئے مگر افسوس کہ بعد میں واقعات نے سب امیدوں کو خاک میں ملا دیا۔

لاہور پہنچ کر حضرت علامہ نے اول ضربِ کلیم کی اشاعت کا اہتمام فرمایا اور پھر ”پس چہ باید کرد امر اقوام شرق“ کے عنوان سے وہ شنوی لکھنی شروع کی جو ستمبر ۱۹۳۶ء میں شائع ہوئی۔ حضرت علامہ فرماتے ہیں ”میں بھوپال ہی میں تھا جب ایک روز خواب میں دیکھا جیسے سر سید احمد خاں مرحوم کہہ رہے ہیں کہ تم اپنی بیماری کا ذکر حضور سرورِ کائنات صلم کی خدمت میں کیوں نہیں کرتے۔ آنکھ کھلی تو یہ شعر زبان پر تھا

با پر تران شب دارم ستیز باز روغن در چراغ من بریز

پھر چند اشعار حضور صلم سے عرض احوال میں ہوئے۔ رفتہ رفتہ ہندوستان اور بیرونی ہند کے سیاسی اور اجتماعی حوادث نے حضرت علامہ کو اس قدر متاثر کیا کہ ان اشعار نے ایک شنوی کی شکل اختیار کر لی۔

لیکن ۱۹۳۶ء کی گرمیوں میں حضرت علامہ کے نیاز مندوں نے دفعۃً محسوس کیا

کہ ان کی صحت بتدریج گورہی ہو۔ پہلے دوسالوں میں تو ان میں اتنی ہمت تھی کہ حسب ضرورت آسانی سے چل پھر سکتے، یہاں تک کہ قنصلخانہ افغانستان اور دہلی ریلوے اسٹیشن کی بالائی منزلوں کا زینہ چڑھتے ہوئے بھی انھیں کوئی خاص تکلیف نہ ہوتی۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ زیادہ حرکت کرنے سے ان کا سانس اس وقت بھی پھول جاتا تھا مگر اب تو یہ کیفیت تھی کہ چار پائی سے اٹھ کر دو قدم چلے اور ہانپنے لگے۔ نہاتے نہاتے بدن ملا اور دم کشی شروع ہو گئی۔ بالآخر حکیم صاحب کی خدمت میں اطلاع کی گئی۔ ان کی دواؤں سے افاقہ تو ہوا لیکن میں دیکھتا تھا کہ حضرت علامہ سے علاج کے بارے میں ایک بڑی کوتاہی ہو رہی ہے اور وہ یہ کہ اس کا دار و مدار محض خط و کتابت پر ہے یا پھر سال بھر مہینے کے بعد ایک آدھ مرتبہ نبض دکھالی۔ مجھے یقین ہے کہ اگر حضرت علامہ ابتدائے مرض ہی میں کچھ عرصے کے لیے دہلی تشریف لے جاتے اور حکیم صاحب قبلہ ان کی طبیعت کے روزانہ تغیرات ملاحظہ کرتے تو کیا عجب انھیں سچ مچ شفا ہو جاتی۔ لیکن میں نے جب کبھی اپنا یہ خیال ظاہر کیا انھوں نے کسی نہ کسی عذر کے ماتحت اسے ٹال دیا۔ مثلاً اب تو بڑی گرمی ہے، سردیوں میں دیکھا جائے گا۔ سردیاں آئیں تو فرماتے ”موسم خوش گوار ہوئے تو فیصلہ کروں“ دراصل ان کا مزاج اس قدر نازک تھا کہ وہ لاہور سے باہر رہ کر علاج معالجے کے بکھیر طوں کو برداشت ہی نہیں کر سکتے تھے۔ اس کا مطلب یہ ہوتا کہ ان کی ساری توجہ اپنی صحت بدنی پر مرکوز ہو جائے اور ظاہر ہے کہ یہ امر ان کی فطرت سے بعید تھا مزید برآں انھیں خیال ہو چلا تھا کہ سن و سال کے اعتبار سے ان کا زمانہ اسخطا ط کا ہے لہذا حکیم صاحب کی دواؤں سے فائدہ تو ہو گا مگر دیر میں۔ ہاں البتہ کوئی اکسیر دریافت ہو جائے تو الگ بات ہو۔ وہ حکیم نابینا صاحب کو بھی اکسیر سازی کی ہدایت کرتے اور حکیم محمد حسن صاحب قرشی پرنسپل طبیبہ کالج لاہور کو بھی جن کے فضل و کمال اور قابلیت فن کا انھیں دل سے اعتراف تھا۔ یہی وجہ ہے کہ اس زمانے میں جو شخص بھی ان کے پاس آیا وہ عامی ہو یا طبیب اور

اس نے کسی دوا کا ذکر کیا تو حضرت علامہ اس کی باتوں کو بڑے غور سے سنتے اور بسا اوقات ان کی دواؤں کا امتحان بھی کر لیتے اس امید میں کہ شاید طب قدیم کا کوئی نسخہ فی الواقعہ ”تیر بہدف“ ثابت ہو جائے۔ بالفاظ دیگر وہ اپنی حالت پر قانع ہو چکے تھے اور ان کا خیال تھا اگر صحت بالکل ٹھیک نہ ہو تو کیا مضائقہ ہے۔ انھیں غم تھا تو صرف احتیاس صوت کا۔ بچپن ہی سے ان کی عادت تھی کہ قرآن مجید کی تلاوت بلند آواز سے کرتے۔ ظاہر ہے کہ اب یہ فریضہ اس رنگ میں ہمیشہ کے لیے چھوٹ گیا تھا۔ اس کا انھیں بے حد قلق تھا۔

اپنی علالت کے باوجود خارجی دنیا سے ان کا تعلق ایک لحظے کے لیے بھی منقطع نہیں ہوا بلکہ اس کا سلسلہ آخری وقت تک قائم رہا۔ اس لحاظ سے وہ ایک یگانہ حیثیت کے مالک تھے۔ اسلام اور اسلام کے انفرادی اور اجتماعی نصب العین کی دعوت میں انھوں نے جن مقاصد کو بار بار اپنی قوم اور دنیا کے سامنے پیش کیا وہ باعتبار فکر و وجدان اس قدر جامع، اس قدر مکمل اور اس قدر مضبوط و محکم تھے کہ ان کا پیام دن بدن امت کے سینوں میں راسخ ہوتا گیا اور ان کے بڑے سے بڑے تنقید نگار کو بھی اس سے اختلاف کی جرأت نہ ہو سکی۔ یہی وجہ ہے کہ ہندوستان کی اجتماعی تحریکات اس وقت جو شکل اختیار کر رہی ہیں ان سے حضرت علامہ کبھی متفق نہ ہوئے مگر ان کی مخالفت، تعصب و تنگ نظری اور رجعت پسندی کی بجائے جیسا کہ بعض تیز طبیعت اہل سیاست کہ اٹھیں گے، ایک بہتر، اعلیٰ تر اور پاکیزہ تر محرک کا نتیجہ تھی۔ وہ اپنے ایمان و ایقان، مخصوص تخیلات اور فراست و بصیرت سے مجبور تھے اور ان کی قوم اور ان کا وطن کچھ مشرق کے دیرینہ انحطاط اور مغرب کے غیر معمولی استیلا اور کچھ سیاست و معیشت کے ہنگامی تقاضوں کے جوش میں ان کی علمی روش کا صحیح مطلب سمجھنے سے قاصر رہا۔ میں نے خود دیکھا ہے کہ ان کی خدمت میں بعض نوجوان بڑے بڑے دعووں کو لے کر حاضر ہوئے لیکن ان کے زور استدلال اور زبردست منطق کے سامنے فوراً ہی خاموش ہو گئے۔ ان موقعوں پر وہ

یہ کہہ کر اپنے آپ کو تسلی دے لیتے تھے کہ ڈاکٹر صاحب کا کہنا بجا ہو مگر ہمیں ان سے اختلاف ہو۔ میرا یہ مطلب نہیں کہ حضرت علامہ سے کبھی کوئی غلطی سرزد نہیں ہوئی یا ان کا طرز عمل بشری کمزوریوں اور سہو و خطا سے پاک تھا۔ مقصود یہ ہے کہ جو لوگ ”جدید“ اور ”حاضر“ اور ”عمرانی اور عملی اور علمی“ حقایق کا نام لے لے کر ان کے ارشادات کو جذبات و احساسات سے تعبیر کرتے ان کی نگاہیں بجائے خود سطح سے آگے نہیں بڑھیں اور معمولی سی جرح و قدح کے بعد یہ حقیقت آشکارا ہو جاتی کہ ان کو نہ ماضی کا علم ہو نہ مستقبل کی بصیرت حضرت علامہ کا عمل ”کم زور“ ہی مگر ان کا خلوص و دیانت تو مسلم ہو۔ انھوں نے کبھی اس امر کی کوشش نہیں کی کہ اپنی سرگرمیوں پر نفاق اور ظاہر داری کا پردہ ڈالیں۔ بھلا جس شخص کی نظر خالصاً قرآنی ہو اور جو انسانیت کبریٰ کی اساس نبی امی صلعم کے اسوہ حسنہ پر رکھے اس کے لیے یہ کیوں کر ممکن تھا کہ چند علمی scientific اور واقعی realistic بنیادوں کے زیر اثر اخلاق و معاشرت کا کوئی ذاتی اور جماعتی private or public یا نسلی اور وطنی تصور قبول کرے۔ لہذا جہاں ان کے اہل وطن نے نقطہ نظر کے اس اختلاف کے باعث اس امر کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیا کہ ہمارے ملکی مسائل کا حل ایک دوسری شکل میں بھی ہو سکتا ہو وہاں خود مسلمان بھی ان کے خیالات و ارشادات کی صحیح گہرائیوں کا بہت کم اندازہ کر سکے۔ یوں دیکھنے میں حضرت علامہ کا تعلق ہر اس تحریک سے قائم تھا جسے وہ اصولاً اور مصلحت و وقت یا مجبوری حالات کی بنا پر ملت کے لیے مفید خیال کرتے لیکن چون کہ ان کی حیثیت مقدماً ایک مفکر اور مبصر کی تھی لہذا ان کی سرگرمیاں بیشتر شعور و نصیحت، رائے اور اس کوشش سے آگے نہ بڑھ سکیں کہ ہماری زندگی میں کسی غیر اسلامی عنصر کا امتزاج نہ ہونے پائے۔ بایں ہمہ یہ کبھی نہ ہو کہ حیات ملیہ اسلامیہ کا جو نصب العین ان کے ذہن میں تھا اس کے لیے کوئی عملی جدوجہد شروع ہوتی۔ شاید اس لیے کہ آیا کرنے میں ابھی ملت کو بہت سے مراحل طو کرنا ہیں اور شاید اس لیے کہ

فکر اور قیادت کے درمیان جو فصل ہو وہ محض آرزوؤں سے دور نہیں ہو سکتا۔ وہ خود فرمایا کرتے تھے - I am not every thing (میں سب کچھ نہیں ہوں) حقیقت میں اپنے حدود کا علم جس قدر ان کو تھا شاید ہی کسی دوسرے کو ہو۔ انھوں نے اپنی وسعت سے باہر کوئی دعویٰ نہیں کیا اور اس معاملے میں ان کے انکار اور فروتنی کا یہ عالم تھا کہ ان کا دامن عمل تکلف اور تصنع سے ہمیشہ پاک رہا۔ وہ جو کچھ بھی تھے اسی حیثیت میں سب کے سامنے آجاتے۔ جس طرح اپنے افکار کی تبلیغ میں انھوں نے ادعا سے کام لیا نہ تحکم سے بلکہ ہمیشہ اس امر کے منتظر رہے کہ اگر کوئی شخص ان کی غلطیوں کی تصحیح کرے تو فوراً اسے قبول کر لیں بعینہ انھوں نے اپنی کم زوریوں کو کبھی اس خیال سے چھپانے کی کوشش نہیں کی کہ ایسا نہ ہو کہ ان کی قدر و منزلت یا احترام میں فرق آجائے۔ یہ ان کی گہری روحانیت کا ایک زبردست ثبوت ہو اور ان کی غیرت و خودداری اور عزت نفس کا ایک قابل رشک پہلو کہ انھوں نے اپنی بشریت کے ہر نیک و بد کی ذمہ داری خود اپنی ذات پر لی۔ اس غیر معمولی ہمت اور جرات کا سبب یہ ہو کہ حضرت علامہ اپنی شاعری اور فلسفہ کے باوجود اول و آخر انسان تھے اور انسانیت ہی کا شرف ان کے مقصود نظر۔ بایں ہمہ کبھی ایسا بھی ہوتا کہ انھیں اپنی قوم سے بے عملی کے طعنے سننا پڑتے حالانکہ ان کے نکتہ چین اس امر کو فراموش کر دیتے کہ ان کی فکر بھی ایک طرح کا عمل ہو اور اگر عمل کے معنی ہیں نصب العین حیات کے لیے تربیبات و تربیبات دنیوی کے باوجود ایک خاص قسم کی سیرت اور کردار کی بالارادہ پرورش تو حضرت علامہ کسی صاحب عمل سے سچھے نہیں تھے۔ ان کے ابنائے وقت نے کہا کہ وہ فرقہ دار ہیں، شہنشاہیت کی حمایت کرتے ہیں حالانکہ اس ملک کا فرقہ دار اور شہنشاہیت پسند طبقہ ان کے انقلاب انگیز نظریوں سے ہمیشہ خائف رہا۔ ان حالات سے مجبور ہو کر رفتہ رفتہ حضرت علامہ نے ایک قسم کی خاموش، الگ تھلگ اور تنہا زندگی بسر کرنا شروع کر دی تھی اور ان کے نیاز مندوں کو یہ دیکھ کر افسوس ہوتا کہ

ان کی متاع عزیز قوم کی بے حسی اور بے اعتنائی کے باعث کس طرح ضائع ہو رہی ہے۔ میرا یہ مطلب نہیں کہ جمہور اسلام کو ان سے جو گہری عقیدت اور دواہانہ تعلق تھا اس میں کوئی فرق آگیا تھا۔ ہرگز نہیں۔ برعکس اس کے جوں جوں لوگ ان سے قریب تر ہوتے گئے ان کے خلوص و محبت میں اضافہ ہوتا گیا۔ حضرت علامہ کا دروازہ ہر شخص کے لیے کھلا تھا اور ان کی سادگی پسند اور بے ریا طبیعت نے امیرِ غریب، اپنے بیگانے سب کو ایک نظر سے دیکھا۔ ان کے در دولت پر کبھی فرق مراتب یا امتیازات کا سوال ہی پیدا نہیں ہوا۔ معلوم نہیں لوگ کہاں کہاں سے آتے اور کیا کیا خیالات اپنے دل میں لے کر آتے۔ ان میں عامی بھی ہوتے اور جاہل بھی اور ان کے ساتھ بڑے بڑے کھوں کو بھی شریکِ حفل ہونا پڑتا۔ لیکن حضرت علامہ جس کسی سے ملنے بغیر کسی تکلف اور احساسِ عظمت کے ملتے۔ بسا اوقات وہ اپنے ملنے والوں کی گفتگوؤں سے ایک طرح کا ذاتی تعلق پیدا کر لیتے۔ لہذا حضرت علامہ کی صحبت سے جو شخص اٹھتا، ان کے انکسار و رواداری اور وسعت و کشادہ دلی کا ایک گہرا نقش لے کر اٹھتا۔ فوجوانانِ اسلام اور ملت کے سوادِ اعظم کا تو خیر وہ سہارا تھے۔ وہ جو کچھ کہتے انھیں کی زبان سے کہتے اور جو کچھ سنتے انھیں کے کانوں سے سنتے۔ انھیں اطمینان تھا کہ جب تک ہمارے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا عاشق اور ہمارے دین کا رازدار ہم میں موجود ہے ہمیں یاس و توہمیدی کے کتنے بھی سبق دیے جائیں اقبال کا پیام اس سے کہیں بڑھ کر خودداری اور خود اعتمادی کی راہیں پیدا کرے گا۔ لیکن افسوس یہ ہے کہ ان سب باتوں کے باوجود ہماری قوم کا بحیثیت قوم کسی عملی جدوجہد کا آغاز نہ کرنا تو درکنار وہ حضرت علامہ کے ان معمولی ارادوں کا اتمام بھی نہ کر سکی جن کا وہ اکثر اظہار فرمایا کرتے تھے۔ مثلاً ایک علمی ادارے کی تاسیس، ادبیاتِ اسلامیہ کی تجدید، کوئی ثقافتی مرکز یا معارفِ اسلامیہ کی تحقیق و تفتیش۔ البتہ یہ ضرور ہے کہ شخصی طور سے ان کی محبوبیت اور غیر معمولی کشش دن بدن بڑھتی گئی اور ان کی عزت و احترام میں مسلم و غیر مسلم سبھی

تشریک تھے۔ حقیقت میں حضرت علامہ کا قیام انسانیت کی ان بلندیوں پر تھا جہاں اخلاق عقائد اور جنگی ملک کے باوجود افتراق و تصادم کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا برعکس اس کے محبت خلق میں ہمدردی اور خیر کوشی کی وہ روح پیدا ہو جاتی ہے جو نتیجہ ہر بھی خدا پرستی کا۔ انھوں نے خود اپنے جذبات و احساسات کی دنیا میں ضبط و خودداری کی منزلیں بڑی احتیاط و متانت سے طے کی تھیں اور ان کی رسوائی ایک لحظے کے لیے بھی گوارا نہیں کی۔ لہذا یہ ایک قدرتی بات تھی کہ جس شخص کو بھی ان کا قرب و اتصال حاصل ہوا اس نے ان کی عظمت ذات کا اقرار کیا۔ دوسری طرف ان کا علم و فضل تھا اور فطرت انسانی کی نہایت وسیع اور گہری معلومات۔ پھر ان کا ہمہ گیر اور افلاک رس تحیل، ان کی ذہانت و طباعی، جذب و انکساب کی غیر معمولی قوت اور خوب و ناخوب کا نہایت تیز ادراک، یہ اور ان کی وسعت مشرب اور خلوص و للہیت نے ان کو حسن سیرت کی ان رفعتوں پر پہنچا دیا تھا جن کو ہم تہذیب نفس اور شائستگی ذات کے انتہائی مدارج سے تعبیر کرتے ہیں۔ مشرق و مغرب کی توفیر وہ رگ رگ سے واقف تھے لیکن اسلامی دنیا میں ہجر۔ ان کے اور کون تھا جو ثقافت حاضرہ کے انتہائی خمیر سے واقفیت کے باوجود اپنی آزادی ذات، توازن اور رواداری کو قائم رکھے۔ ان کی قوت تنقید نے حال سے بددلی اور ماضی کے احترام کے باوجود مستقبل کو فراموش نہیں کیا۔ حضرت علامہ کوئی خیال مست شاعر نہیں تھے بلکہ ایک حقیقت میں مفکر بلکہ میں تو یہاں تک عرض کروں گا کہ وہ ایک زبردست قوت تھے اور آج جب وہ اس دنیا سے کسی بہتر عالم میں تشریف لے گئے ہیں، ان کی طاقت و رواجیات آفریں شخصیت کا دوست دشمن سب کو اعتراف ہے۔

سلسلہ کلام کہاں سے کہاں پہنچ گیا۔ مجھے عرض کرنا چاہیے تھا کہ ۱۹۳۶ء کی سردیاں آئیں تو حضرت علامہ کی طبیعت بہتر ہونا شروع ہو گئی اور ۱۹۳۷ء کے اختتام تک صحت کی یہ رفتار برابر قائم رہی۔ اس زمانے میں ایسا بھی ہوا کہ بسا اوقات ان کی آواز

نہایت صاف ہو جاتی۔ علیٰ ہذا تنفس اور بلغم میں بھی کمی تھی۔ البتہ کم زوری کا احساس باقی تھا۔ لیکن اس کے باوجود حضرت علامہ پلنگ پر لیٹے رہنے کی بجائے اکثر نشست کے کمرے میں آ بیٹھتے مگر انھوں نے خود پڑھنا کھانا ترک کر دیا تھا کیوں کہ مارچ یا اپریل ۱۹۳۷ء میں موتیابند کی علامتیں قطعی طور سے ظاہر ہو گئی تھیں۔ بہر کیف اب ان کی خواہش تھی کہ قرآن پاک کے حقائق و معارف کے متعلق اپنا دیرینہ ارادہ پورا کریں۔ لیکن سوال یہ تھا کہ کس رنگ میں، تفسیر و تشریح یا ابتدائی مطالعہ کے لیے ایک مقدمہ؟ بالآخر موجودہ زمانے کی اجتماعی تحریکات کو دیکھتے ہوئے ان کے دل میں یہ خیال دن بدن مستحکم ہوتا چلا گیا کہ اس وقت ضرورت اسلام کے نظام عمرانی کی تصریح و توضیح کی ہے۔ وہ چاہتے تھے کہ تشکیلی جدید الہیات اسلامیہ کی مانند تشکیلی جدید فقہ اسلامی پر قلم اٹھائیں اور یہ دیکھ کر کہ قرآن پاک نے ان مسائل کی رہنمائی کس انداز میں کی ہے۔ لیکن اس کے لیے وقت کی ضرورت تھی اور ان حضرات کی بھی جو فقہ اسلامی پر نظر رکھتے ہوئے جدید عمرانی رجحانات کو سمجھ سکیں۔ حضرت علامہ نے اس غرض سے یورپ اور مصر کی بعض نئی مطبوعات بھی فراہم کرنا شروع کر دی تھیں لیکن انوس یہ ہو کر اس تصنیف کا کام استقصائے مسائل، ترتیب مقدمات اور تقسیم مباحث سے آگے نہیں بڑھا اور وہ بھی صرف ان کے غور و فکر اور گفتگوؤں کی دنیا میں۔ آگے چل کر جب وہ اپنی صحت سے ناامید ہو گئے تو اس ارادے کی ناکامی سے اس قدر شکستہ خاطر تھے کہ دو ایک بار فرمایا ”میں یہ کتاب لکھ سکتا تو اطمینان سے جان دیتا“

’تشکیلی جدید فقہ اسلامی‘ کا ارادہ ملتوی ہوا تو ان کا ذہن جس کی تیزی اور سرگرمی جوہد تعطل کی بجائے دن بدن بڑھتی جاتی تھی، ایک دوسری جانب منتقل ہو گیا۔ میں نے عرض کیا تھا کہ میں صبح و شام ان کی خدمت میں حاضر ہوتا اور گھنٹوں مختلف مباحث پر ان سے گفتگو کرتا۔ ایک مرتبہ حضرت علامہ نے فرمایا ”لوگوں سے بات چیت کرنے میں بہت سے عمدہ خیالات سوچتے ہیں مگر بعد میں کوئی یاد رہ جاتا ہے اور کوئی نہیں۔“

میں نے غلات ارادہ عرض کیا کہ میں نے تو اپنی بساط کے مطابق آپ کے ارشادات کا ایک روز نامہ طیار کر رکھا ہے۔ کہنے لگے ”ایک زمان کی طرح ہے“ میں اپنی بے مایگی کے احساس سے خاموش ہو گیا۔ انھوں نے کہا ”اگر تم اپنے ساتھ ایک یادداشت بھی رکھا کرو تو کیا خوب ہو تاکہ میں جس بات کو قلم بند کرنے کے لیے کہوں فوراً قلم بند ہو جاؤ۔“ لیکن ابھی دو ایک باتیں ہی درج یادداشت ہوئی تھیں کہ یہ امر واضح طور سے محسوس ہونے لگا کہ حضرت علامہ کے افادات ایک کتاب کی شکل اختیار کر سکتے ہیں اسلذا انھوں نے حکم دیا کہ میں ہر روز عہد نامہ عشق یا اناجیل کا کوئی حصہ ان کو پڑھ کر سنایا کروں۔ یہ مشغلہ کئی روز تک جاری رہا۔ عہد نامہ عشق پر ان کی تنقید بڑے مزے سے ہوتی اور وہ اس کے انداز بیان اور مطالب کا مقابلہ بار بار قرآن پاک سے کرتے۔

در اصل ان کا خیال تھا کہ نطشے کی کتاب (Also Sprach Zarathustra) کی طرح ایک نئی تصنیف (What an Unknown Prophet said) یا

(The Book of an Unknown Prophet) کے نام سے مرتب کریں۔

اور اس کے لیے انھیں کسی مناسب ادبی اسلوب کی تلاش تھی۔

اس امر کا ہمیشہ افسوس رہے گا کہ تشکیل جدید فقہ اسلامی کی طرح اس کتاب کا تصور بھی کوئی عملی شکل اختیار نہ کر سکا۔ میں ابھی عرض کر چکا ہوں کہ ۱۹۳۷ء میں حضرت علامہ کی صحت سال گزشتہ سے کہیں زیادہ بہتر تھی۔ رفتہ رفتہ انھوں نے اپنے بدن میں ایک قسم کی تازگی اور قوت محسوس کرنا شروع کی۔ اس سے انھیں پھر امید بندھ گئی کہ شاید کچھ مدت کے بعد سفر کے قابل ہو جائیں۔ اس خیال کے آتے ہی حکیم صاحب قبلہ سے درخواستیں ہونے لگیں کہ تقویت بدن کے لیے کوئی زور اثر اکسیر ایجاد کریں۔ ایک خط میں انھوں نے یہ بھی لکھا ہے۔

ہر دروہوں کا نشین یہ تن خاکی مرا ایک میں ہر سوز و مستی ایک میں ہر تاب و تب

ایک جو اللہ نے بخشی مجھے صبح ازل دوسری وہ آپ کی بھیجی ہوئی نوح الذہب
جب سے حضرت علامہ کا گول میز کانفرنسوں کے سلسلے میں یورپ آنا جانا ہوا تھا
بالخصوص سیاحت اندلس اور افغانستان کے بعد ان کے دل میں برابر یہ شوق پیدا ہو رہا
تھا کہ اگر ممکن ہو تو بلاد اسلامیہ کا سفر کیا جائے تاکہ دنیائے اسلام کی موجودہ ذہنی کشاکش
اور اجتماعی اضطراب کا صحیح اندازہ ہو سکے۔ ان کا خیال تھا کہ جو لوگ ان ممالک کی سیر کرتے
ہیں ان کی قوت مشاہدہ نہایت محدود بلکہ اکثر معدوم ہوتی ہے۔ لیکن اس سے کہیں بڑھ کر
ان کی ایک دیرینہ آرزو تھی اور وہ حرم پاک نبوی کی زیارت۔ ۱۹۳۲ء میں انگلستان سے
واپس آتے ہوئے جب وہ موقر اسلامیہ میں شرکت کے لیے بیت المقدس تشریف لے
گئے ہیں تو اس وقت سفر حجاز کا سامان تقریباً مکمل ہو چکا تھا لیکن پھر جیسا کہ انھوں نے
خود مجھ سے فرمایا ”اس بات سے شرم آتی تھی کہ میں گویا ”ضمناً“ دربار رسول صلعم میں حاضر
ہوں۔“ خیر اس وقت تو یہ ارادہ پورا ہونے سے رہ گیا اگر ان کے تاثرات دہن نہ سکے اور ان کا
انہماک اس نظم میں ہوا جو ”ذوق شوق“ کے عنوان سے بال جبریل میں موجود ہے۔ اب
۱۹۳۷ء میں ان کی حالت بہتر ہوئی تو انھوں نے مختلف حجازی اقامتوں سے خط و کتابت
شروع کر دی۔ خیال یہ تھا کہ ۱۹۳۸ء میں نہیں تو ۱۹۳۹ء میں وہ اس قابل ہو جائیں گے کہ
فریضہ حج کی ادائیگی کے بعد مدینہ منورہ کی زیارت سے فیض یاب ہوں۔ رفتہ رفتہ انھوں نے
عالم تصور ہی میں اس مقدس سفر کی تمام منزلیں طے کر لیں۔ ادھر و فور شوق نے ان کے
درد بھرے ساز کو چھیڑا اور ادھر ان کی زبان جوش دستی میں ترانہ رہن ہوئی :-

بایں پیری رہ یثرب گر نعم غزل خواں از سرور عاشقانہ
چو آں مرغی کہ در صحرا سرشام کشاید پر بہ فکر آشیانہ
انھوں نے خیال ہی خیال میں احرام سفر باندھا اور ارض پاک کو روانہ ہو گئے۔
الایا خیمگی خیمہ فردہا ! کہ پیش آہنگ بیرون شد منزل

خرد از راندن محل فرو ماند زمام خویش دادم دکلف دل
 کبھی وہ عین حرم کعبہ میں اپنی بے تابی کا اظہار کرتے۔
 تنم و اماند و جانم درنگ و پوست سوتے شہرے کہ بطنِ درہرہ دوست
 تو باش ایں جاو با خاصان بیامیز کہ من دارم ہوائے منزل دوست
 اور کبھی دیار حبیبِ صلح میں پہنچ کر ان کی بے چین روح کو تسکین و قرار کی ایک دولت ہاتھ آجاتی۔
 دریں وادی زمانی جاودانی ز خاکش بے صور روید معانی
 حکماں با سلیمان دوش بردوش کہ ایں جا کس نہ گوید لن ترانی
 اب طبیعت میں آمد کا وہ زور تھا کہ رباعیوں پر رباعیاں موزوں ہوتی چلی گئیں۔ پچھلے
 سال کی برسات ابھی ختم نہیں ہوئی تھی کہ ایک روز مجھ سے ارشاد فرمایا ”نیازی صاحب
 ارمغان حجاز کا مسودہ صاف کرنا ہے“ عنوان کتاب اور رباعیات — یا قطعات اس
 لیے کہ اوزان کی رو سے غالباً انھیں قطعات کہنا ہی زیادہ مناسب ہوگا اگرچہ حضرت علامہ نے
 خود ان کو رباعیوں ہی سے تعبیر کیا۔ کا ذکر تو روزمرہ کی صحبتوں میں اکثر آتا رہتا تھا لیکن مجھے
 یہ سن کر مسرت ہوئی کہ مسودے کی تہذیب کا وقت آپہنچا۔ ۳۶ سے اشعار کی ترتیب و
 تسوید کی خدمت حضرت علامہ نے میرے ہی ذمے کر رکھی تھی جس سے مجھے ان کی شاعری
 کے نفسیاتی پہلوؤں سے اور زیادہ گہرا اتصال پیدا کرنے کا موقع ملا۔ حضرت علامہ کی یہ آخری
 تصنیف جو ایک طرح سے حجاز کا خیالی سفر نامہ ہے۔ فرمایا کرتے تھے ”اصل سفر نامہ تو وہ ہوگا
 جو حرمینِ پاک کی زیارت کے بعد لکھا جائے گا۔“ ان کی وفات سے پہلے ایک ہفتہ پہلے مکمل
 ہوئی۔ میرا مطلب اس رباعی سے ہے جو آئے والے ”مردِ مسلم“ کے متعلق انھوں نے درج نہیں
 کرائی ورنہ صحیح سحنوں میں اس تصنیف کو مکمل کہنا غلط ہے کیوں کہ رباعیات کی آمد اور
 ان کی تصحیح و ترمیم، انتخاب اور قطع و برید کا سلسلہ آخر تک جاری رہا۔ ایک دن جب میں اور
 چودھری صاحب جب معمول ان کی خدمت میں حاضر تھے تو فرمایا ”بیاض لے آؤ اور

فہرست مرتب کر دو۔“ قارئین اندازہ کر سکتے ہیں کہ یہ لمحے میرے اور چودھری صاحب کے لیے کس قدر تکلیف اور رنج کا باعث ہوں گے۔ میں نے فہرست کو ترتیب دے کر عرض کیا، ”اور اردو نظیں؟“ فرمایا ”اگک عنوان دے کر ساتھ ہی شامل کر دو۔“

اردو نظموں کی مختصر کیفیت یہ ہے کہ حضرت علامہ کا مشغلہ سخن تو ہمیشہ جاری رہتا۔ وہ اگر چاہتے بھی تو اسے بند نہ کر سکتے تھے۔ اس سلسلے میں انھوں نے ایک دن خود مجھ سے ارشاد فرمایا کہ ”آمد شعری مثال ایسی ہے جیسے تحریک جنسی کی۔ ہم اسے چاہیں بھی تو روک نہیں سکتے“ کہنے لگے ”میں بلا ارادہ بھی شعر کہہ سکتا ہوں“ اور بعض دفعہ ایک ہی شب میں اشعار کی تعداد تین تین سو تک پہنچ گئی۔ ایک دفعہ سو کر اٹھے تو یہ شعر زبان پر تھا۔

”دوزخ کے کسی طاق میں افسردہ پڑی ہو، خاکستر اسکندر و چنگیز و ہلاکو“ اور فرمایا ”اس کا کچھ مطلب سمجھ میں نہیں آتا“ عرض کہ ان مثالوں سے آپ ان کے جوش طبیعت کا اندازہ کر سکتے ہیں۔ ابلیس کی مجلس شوریٰ کے عنوان سے ایک طویل نظم ۶۳۶ میں ہو چکی تھی۔ اس کے بعد دو فتنوں کا یہ مشغلہ جاری رہا اور متعدد قطعات، نظیں اور رباعیاں مرتب ہوتی چلی گئیں۔ بعض اشعار کشمیر اور اہل کشمیر کے متعلق تھے۔ خیال تھا کہ یہ مجموعہ شاید صورت اسرافیل کے نام سے شائع ہو مگر قدرت کو کچھ اور ہی منظور تھا۔ آخری اردو نظم جو انھوں نے کہی اس کی تاریخ ۶ فروری ۱۹۳۸ء ہے۔ چچو شعر کا ایک مختصر ملاحظہ جس کا موضوع تھا حضرت انسؓ

یوں حضرت علامہ کی علالت کو کم و بیش چار سال گزر گئے۔ پانچویں برس یعنی ۱۹۳۸ء کا آغاز ہوا تو ان کی طبیعت نے یک بیک پٹا کھایا۔ میں پہلے عرض کر چکا ہوں کہ ۱۹۳۶ء کے بعد حضرت علامہ کبھی بھوپال نہیں گئے۔ البتہ اپریل ۱۹۳۷ء میں دو ایک روز کے لیے دہلی ضرور تشریف لے گئے تاکہ حکیم صاحب کو نبض دکھا سکیں۔ ظاہر ہے کہ یہ مرض کے ازالے کا کچھ بہت زیادہ مؤثر طریق نہ تھا۔ معلوم نہیں ان کے آخری عوارض کی ابتدا کب ہوئی لیکن جہاں تک میں اپنی قوت مشاہدہ پر اعتماد کر سکتا ہوں مجھے یہ کہنے میں باک نہیں کہ ان کی

صحت آنکھ ۶۳۷ ہی سے گزرا شروع ہو گئی تھی۔ میں اس زمانے میں حضرت علامہ کو دیکھ کر اکثر گھبرا جاتا۔ بسا اوقات وہ اس قدر لاغز اور نحیف معلوم ہوتے تھے جیسے ان کے بدن میں خون کا ایک قطرہ نہیں۔ بایں ہمہ ان سے جو کوئی بھی خیریت مزاج دریافت کرتا فرماتے ”الحمد للہ، بہت اچھا ہوں۔“ اس زمانے میں حکیم محمد حسن صاحب قرشی نے ان کے لیے چند مرکبات تجویز کر رکھے تھے جن سے فائدہ ہو رہا تھا۔ لیکن ۶۳۸ کا آغاز ہوا اور ”یوم اقبال“ کی تقریب خیر و خوبی سے گزر گئی تو انھیں دفعتاً ضیق النفس کے نحیف سے دورے ہونے لگے اور ایک روز انھوں نے شکایت کی کہ پچھلی رات کا اکثر حصہ بے خواب گزرا ہے۔ پھر ایسا معلوم ہوا جیسے گردے کے مقام پر درد ہے۔ دو ایک دن نفرس کی تکلیف بھی رہی مگر اس کے بعد بتدریج افاقہ ہوتا گیا۔ رہی نیند کی کمی سو خیال یہ تھا کہ شاید تبدیلی وقت کی وجہ سے ایسا ہو کیوں کہ حضرت علامہ دن کا اکثر حصہ سو لیتے تھے اور بے خوابی کے باوجود ٹھکن یا بے چینی محسوس نہ کرتے ضیق النفس کے لیے قرشی صاحب نے ایک ہلکا سا جو شانہ تجویز کر رکھا تھا جس کے استعمال سے فوراً سکون ہو جاتا۔ ان کی رائے تھی کہ حضرت علامہ کو دوسرے قلبی (cardiac asthma) ہر ضعف قلب کے باعث اور ڈاکٹروں نے اس کی تائید کی۔ اس تکلیف میں حضرت علامہ اکثر بیٹھے بیٹھے سامنے کی طرف جھک جاتے اور بسا اوقات پائنتی پر تکیہ رکھے اپنا سر اس پر ٹیک دیتے۔ ایک عجیب بات یہ ہو کہ ان ایام میں انھوں نے دفعتاً مایوسی کا اظہار کرنا شروع کر دیا۔ علی بخش سے اکثر کہا کرتے تھے ”۳۸ خیریت سے گزر جائے تو سمجھنا کہ اچھا ہوں۔“ ۲۲ فروری کی شام کو مجھ سے شوپہار کے متعلق گفتگو کرتے کرتے یک بیک کہنے لگے ”نیازی صاحب اس فلسفہ میں کیا رکھا ہے۔ کچھ بھی نہیں۔ میں سمجھاں کا مشورہ عقل کی نارسائی کی طرف ہے۔ کہنے لگے ”ہرگز نہیں۔ علم کی سرست کوئی سرست نہیں۔ سرست یہ ہو کہ انسان کو صحت ہو، تندرستی ہو۔“ اس کے تین روز بعد یعنی ۲۵ فروری کی شام کو انھوں نے ضیق کو روکنے کے لیے حسب معمولی جو شانہ پیا مگر دوسرے کی

شدت میں کوئی افادہ نہ ہوا۔ اگلے روز ایلو پیتھک علاج شروع کیا گیا۔ اس میں کچھ دواؤں غالباً دوسرے کو روکنے اور کچھ نیند کے لیے تھیں۔ اس طرح چند روز آرام سے گزر گئے مگر پھر ۳ مارچ کو آخر شب میں ان پر ضعف قلب کے باعث غشی طاری ہو گئی اور وہ اسی حالت میں پلنگ سے نیچے گر گئے۔ قرشی صاحب کا قاعدہ تھا کہ صبح کی نماز کے بعد حضرت علامہ کی خیریت معلوم کرنے اکثر جاوید منزل تشریف لے جاتے۔ اس روز بھی حسن اتفاق سے ایسا ہی ہوا۔ قرشی صاحب پہنچے تو کیا دیکھتے ہیں کہ حضرت علامہ کو دم کشی سے بے حد تکلیف ہے۔ انھوں نے جہاں تک ہوا اس وقت مناسب تدابیر کیں اور پھر سیدھے میرے ہاں چلے آئے ان کی اس غیر متوقع تشریف آوری سے مجھے ایک گونہ تعجب ہوا لیکن میں دریافت حالات بھی نہ کرنے پایا تھا کہ انھوں نے خود ہی صبح کے پُر خطر واقعہ کا ذکر کیا۔ کہنے لگے ”دل نہایت ضعیف ہے جگر اور گردے ماؤف ہو رہے ہیں مگر اللہ پر بھروسہ رکھنا چاہیے مناسب تدابیر اور احتیاط سے افادہ ہو جائے گا۔“ میں کچھ اور پوچھنا چاہتا تھا کہ انھوں نے کہا ”آپ فوراً جاوید منزل چلے جائیے اور حضرت علامہ کی حالت سے مجھے اطلاع دیجیے۔ میں دواؤں بھجواتا ہوں۔“

گویا یہ آغاز تھا حضرت علامہ کے مرض الموت کا لیکن اس وقت بھی ان کے استقلال اور دل جمعی کی یہ کیفیت تھی کہ جب میں ان کی خدمت میں حاضر ہوا تو حسب معمول نہایت اطمینان سے باتیں کرنے لگے۔ ”آج کیا خبر ہو؟ لڑائی ہوتی ہو یا نہیں؟ آسٹریا کا کیا حال ہو؟“ دو تین گھنٹے کی حاضری کے بعد جب میں نے یہ دریافت کیا کہ قرشی صاحب سے کیا عرض کر دیا جائے تو سسر اکر فرمایا ”میری طبیعت اس قدر اچھی ہو کہ اگر کسی موضوع پر تقریر کرنا پڑے تو اس کا سلسلہ تین گھنٹے تک جاری رکھ سکتا ہوں۔“ حضرت علامہ نے یہ الفاظ اس لیے فرمائے کہ انھیں زیادہ گفتگو سے منع کر دیا گیا تھا۔ طبی اصطلاح میں ان کی نبض اگرچہ ”نئی“ تھی۔ جیونئی کی طرح نہایت ضعیف۔ لیکن ان کا ذہن برابر صفائی سے کام کرتا رہا۔

معلوم ہوتا ہے اللہ تعالیٰ نے ان کو غیر معمولی قلب و دماغ عطا کیے تھے۔ ان کے معالج اگرچہ ابتدا میں گھبرا جاتے تھے لیکن ان کی قوت دماغی سے چند ہی روز کے بعد اسید بندھنے لگتی تھی کہ ابھی صحت کے امکانات باقی ہیں۔ اس سے پھر حضرت علامہ کے اس نظریے کی تائید ہوتی ہے کہ ہر شخص کی طب انفرادی ہے اور دوران علاج میں مزاج کا خیال رکھنا ضروری ہے۔

حضرت علامہ کے تیمارداروں کے لیے یہ دن بڑے اضطراب کا تھا بالخصوص اس لیے کہ شام کو انھیں ذرا ذرا سی دیر کے بعد ضعف قلب کا دورہ ہوئے لگتا۔ ظاہر ہے کہ اس تشویش انگیز حالت میں خطوں پر کتفا کرنا ناممکن تھا اور اگرچہ حکیم صاحب کی خدمت میں مفصل اطلاع کر دی گئی مگر اب عملاً علاج قرشی صاحب ہی کا تھا۔ یوں بھی حضرت علامہ انھیں اکثر مشورے کے لیے طلب فرمایا کرتے تھے اور پچھلے برس سے تو ان کا معمول ہو گیا تھا کہ ہر دوسرے تیسرے روز جاوید منزل تشریف لے جاتے تھے۔ حضرت علامہ کو ان کی ذات پر بے حد اعتماد تھا اور وہ ان کی وسعت معلومات اور لیاقت و مذاقت سے متاثر ہو کر اکثر فرمایا کرتے تھے ”کہ شمالی ہند میں اب ان کے سوا اور کون ہے؟ اگر ان کا وجود ایک چھوٹے سے ادارے کی شکل اختیار کرے تو ہندوستان نہ سہی کم از کم پنجاب میں ہماری طب کو بہت کافی فروغ ہو سکتا ہے“ قرشی صاحب نے بھی جس خلوص اور دل سوزی سے حضرت علامہ کی خبر گیری کی ہے اس کے متعلق اتنا عرض کر دینا کافی ہو گا کہ ان کا تعلق محض طبیب اور مریض کا نہیں بلکہ ایک عقیدت مند دوست اور خدمت گزار کا تھا۔ وہ ان ایام میں حضرت علامہ کی بیماری کے سوا اور سب کچھ بھول گئے۔ کتنے مرکبات تھے جو انھوں نے محض حضرت علامہ کے لیے اپنے زیر نگرانی طیارہ کیے۔ وہ صبح و شام ان کی خدمت میں حاضر ہوتے اور گھنٹوں ان کے پاس بیٹھ کر کبھی دوا کھلاتے کبھی مزے مزے کی باتوں سے ان کا جی بہلاتے۔ اکثر وہ ان کی ہتھیلیاں سہلانے لگتے اور پھر چپکے چپکے ان کے چہرے اور پاؤں کا معائنہ کر لیتے۔ یہ اس لیے کہ ان کو ابتدا ہی سے خیال ہو چلا تھا کہ حضرت علامہ

کار حجام استسقا کی طرف ہو۔ خود حضرت علامہ کی یہ کیفیت تھی کہ ادھر قرشی صاحب نے جاوید منزل میں قدم رکھا اور ادھر ان کی تمام شکایات دور ہو گئیں۔ وہ اکثر فرمایا کرتے تھے ”میرا سب سے بڑا علاج یہی ہے کہ حکیم صاحب پاس بیٹھے رہیں۔“

لہذا قرشی صاحب کی محنت اور توجہ سے چند ہی دنوں میں یہ حالت ہو گئی کہ حضرت علامہ کو لحظہ بہ لحظہ افاقہ ہونے لگا اور بعض دفعہ وہ اپنی خواب گاہ میں چل پھر بھی لیتے تھے۔ اس اثنا میں حکیم نابینا صاحب کی دوائیں آگئیں اور پھر کچھ دنوں کے بعد ڈاکٹر مظفر الدین صاحب بھی ان سے ضروری ہدایات لیتے آئے حکیم نابینا صاحب اس وقت حیدر آباد تشریف لے جا چکے تھے۔ اس طرح اطمینان کی ایک اور صورت پیدا ہو گئی مگر ان کے بعض نیاز مندوں کا خیال تھا کہ اگر قرشی صاحب کے علاج میں ڈاکٹری مشورہ بھی شامل کر لیا جائے تو کیا حرج ہو۔ ممکن ہو یا کرنا مفید ہی ثابت ہو۔ چنانچہ اب ڈاکٹر محمد یوسف صاحب سے رجوع کیا گیا اور انھوں نے پورے خلوص اور توجہ سے اس امر کی کوشش کی کہ تخفیف مرض کی کوئی صورت نکل آئے۔ کچھ دنوں کے بعد ڈاکٹر کپتان الہی بخش صاحب سے بھی مشورہ ہوا مگر حضرت علامہ کی اپنی طبیعت کا یہ عالم تھا کہ ایلو پیتھک دواؤں سے بار بار گھبرا جاتے اور ایک خاص میعاد مقرر کرنے کے بعد ان کا استعمال چھوڑ دیتے۔

یہاں پہنچ کر قدر تا یہ سوال پیدا ہو گا کہ حضرت علامہ کا مرض فی الحقیقت کیا تھا۔ قرشی حنا کہتے ہیں کہ ”انھیں عظم و اتساع قلب کی شکایت تھی یعنی دل کے تناسب عمل میں نقص کا پیدا ہو جانا جس سے ان کے عضلی ریشے بڑے ہو کر ڈھیلے پڑ گئے تھے۔ اس طرح ان کے دل کی عضلی دیواریں دبیر اور ڈھیل ہو گئیں اور ان کے جوت پھیل گئے۔ ان کی ریلے میں سانس کی تکلیف و مہر قلبی ہی کی وجہ سے تھی بالفاظ دیگر بچوں کے دل کا عمل پورا نہ ہوتا تھا اس لیے یہ تکلیف رونما ہو جاتی۔“ قرشی صاحب کی رائے تھی کہ ”حضرت علامہ کی کھانسی بول زلالی، نبض کا ضعیف، سر ریح اور غیر منظم ہونا یہ سب اتساع قلب کے علامات ہیں۔“

مزید برآں ان کا جگر بھی بڑھا ہوا تھا اور اگرچہ اتساع قلب میں بھی دوران خون کے اختلال کے باعث جگر بڑھ جاتا ہے مگر حضرت علامہ کا جگر پہلے سے ماؤن تھا۔ اتنا تو مجھے بھی یاد ہے کہ حکیم نابینا صاحب حضرت علامہ کے جگر کی اصلاح کا ہمیشہ خیال رکھتے تھے۔ قرشی صاحب کے نزدیک حضرت علامہ کے گردے بھی ستا تر تھے اور ان کو شروخ ہی سے خیال ہو گیا تھا کہ استسقا کا خدشہ ہے۔

اس کے مقابلے میں ایک دوسری تشخیص یہ تھی کہ حضرت علامہ کو انور سمارو علی (انور زم) یعنی شہ رگ کی رسولی ہے۔ یہ اس لیے کہ جب ان کا دل کم زور ہو گیا تو خون کے مسلسل دباؤ نے شہ رگ میں جو ربر کے غبارے کی مانند پھیل گئی تھی، ایک گڑھا سا پیدا کر دیا جس نے رفتہ رفتہ ایک دسوی رسولی کی شکل اختیار کر لی۔ یہی سبب دقت تنفس کا تھا کیوں کہ تھتہ اریہ (ہوا کی نالی) پر اس رسولی کا دباؤ پڑتا تھا۔ اس طرح حضرت علامہ کو مسلسل کھانسی ہوتی رہتی اور انور سمار کے باعث چوں کہ آواز کے ڈرے کھل گئے تھے لہذا ان کا گلا بیٹھ گیا۔

حضرت علامہ کے عوارض کی ان دو تشخیصوں کے متعلق۔ جن کی تفصیل کے لیے میں قرشی صاحب کا ممنون احسان ہوں۔ اگرچہ راقم الحروف کا کچھ کہنا بے سود ہو گا لیکن اتنا ضرور عرض کرنا پڑتا ہے کہ زیادہ تر اتفاق رائے غالباً پہلی تشخیص پر ہی تھا۔ ۲۱ مارچ کو جب میر دوست محمد اسد داس (Weiss) حضرت علامہ کی عیادت کے لیے آئے ہیں اور ان کے ساتھ ڈاکٹر زیلنسر (Selzer) بھی تھے تو ان کا (ڈاکٹر زیلنسر کا) بھی یہی خیال تھا کہ حضرت علامہ کو اتساع قلب کا عارضہ ہے اور گلے کی تکلیف مقامی فالج کا نتیجہ بہر کیف قرشی صاحب کی رائے تھی کہ حضرت علامہ کو لطیف مقویات اور مغزیات کا زیادہ استعمال کرنا چاہیے اور ان کے لیے مشک، عنبر اور مردارید بہت مفید رہیں گے۔ ان دواؤں کا کافی الواقع یہ اثر بھی ہوا کہ حضرت علامہ اگر کبھی تبدیلی علاج بھی کرتے تو ان کا استعمال برابر جاری رکھتے۔

بات اصل میں یہ ہو کہ وہ اپنے ذاتی خیالات اور تجربات کی بنا پر طب قدیم کی خوبیوں کے قائل ہو چکے تھے۔ جدید نظریوں پر انھیں سب سے بڑا اعتراض یہ تھا کہ ان میں انسان کی حیثیت محض ایک 'وشر' کی رہ جاتی ہو اور اس کے نفعیاتی پہلوؤں کا کوئی خیال نہیں کرتا۔ اول تو ان کی رائے یہ تھی کہ طب کا علم ممکن ہی نہیں اس لیے کہ اس کے یہ معنی ہوں گے کہ ہم زندگی کی کنہ سے باخبر ہیں جو ہر اہل ایک غلط سی بات ہو۔ وہ کہتے تھے کہ اگر ایک حد تک طب ممکن بھی ہو تو ہر شخص کی طب دوسرے سے جدا گانہ ہوگی کیوں کہ ہر انسان (ego) بجائے خود یکتا اور منفرد ہو۔ چنانچہ ایک دفعہ انھوں نے اس امر کی طرف اشارہ بھی کیا کہ اس نقطہ نظر کے ماتحت اٹلی میں ایک جدید طب کی تشکیل ہو رہی ہو۔ وہ کہا کرتے تھے علم طب نے کیا ترقی کی ہو؟ حالانکہ نوع انسانی کو اس کی ضرورت بدو شعور ہی سے محسوس ہو رہی ہو۔ ہونا تو یہ چاہیے تھا کہ یہ سب سے زیادہ ترقی یافتہ علم ہوتا یا پھر اس کی ابتدا اس وقت ہوگی جب تمام علوم و فنون کا ارتقا مکمل ہو جائے۔ لیکن جہاں تک عملی مجبوریوں کا تعلق ہو ان کے لیے دواؤں کا استعمال ناگزیر تھا۔ گردہ ایلو پیٹھک دواؤں سے بہت ناراض تھے اس لیے کہ ان میں نہ ذائقے کا خیال رکھا جاتا ہو نہ پسند کا اور پھر سب سے بڑھ کر یہ کہ وہ خدمت خلق کی بجائے تجارت کا ذریعہ بن گئی ہیں۔ ان کے مقابلے میں طبی دوائیں ہیں۔ کس قدر لطیف اور خوش مزہ! ان سے مسلمانوں کے ذوق جمال اور نفاست مزاج کا پتا چلتا ہو۔ جب وہ قرشی صاحب کے طیار کردہ خمیرہ گاؤں زباں عنبری یادوار لک کو مزے لے لے کر چاٹتے تو اس امر پر افسوس ظاہر کرتے کہ ان کی خوراک کس قدر کم ہو۔ نہ چھو نہ سات فقط تین ماشے! پھر ان کا ذاتی تجربہ بھی یہ تھا کہ درد گردہ کی شکایت جو انھیں مدت سے تھی، حکیم نابینا صاحب ہی کے علاج سے دور ہوئی اور ۶۲۴ میں جب ڈاکٹروں نے بار بار ان کی صحت سے مایوسی کا اظہار کیا تو یہ حکیم صاحب ہی کی دوائیں تھیں جن سے اسید کی ایک جھلک پیدا ہوئی اور وہ کم و بیش چار برس تک اپنے

مشاغل کو جاری رکھ سکے۔ دوران علاج میں حضرت علامہ نے بارہا اس امر کا مشاہدہ کیا کہ جدید آلات سے بالآخر کمشنات نبض ہی کی تصدیق ہوئی۔ لہذا یہ کوئی عجیب بات نہیں تھی کہ ان کا اعتماد قدیم دواؤں پر دن بدن بڑھتا گیا۔ وہ کہا کرتے تھے ہماری دواؤں کے اثرات صدیوں کے تجربے سے ثابت ہو رہے ہیں۔ آج کل کی دواؤں کا کیا ہر ادھر ایجاد ہوئیں اُدھر متروک۔

، امارت کے بعد جب سے طبی علاج از سر نو شروع ہوا حضرت علامہ کی صحت میں خفیف سادہ و جزر پیدا ہوتا رہا۔ اس خیال سے کہ اگر ان حالات کی اطلاع عام ہوگئی تو شاید لوگوں کی عقیدت منہدی ان کے آرام میں عارض ہو حضرت علامہ کی خرابی صحت کی خبر مخفی رکھی گئی۔ ان دنوں معمول یہ تھا کہ حضرت علامہ کے متعدد احباب کے علاوہ ہم لوگ یعنی چودھری محمد حسین، راجہ حسن اختر، قرشی صاحب اور اقم الحروف صبح و شام حضرت علامہ کی خیریت معلوم کرتے اور پھر رات کو باقاعدہ ان کی خدمت میں جمع ہو جاتے۔ یا پھر محمد شفیع صاحب جاوید منزل ہی میں اٹھ آتے تھے تاکہ حضرت علامہ کی دیکھ بھال اور دواؤں کا خیال رکھیں۔ خدمت گزاری کے لیے علی بخش اور دوسرے نیاز مند موجود تھے۔ علی بخش بے چارہ کو کئی راتیں سویا ہی نہیں۔ حضرت علامہ کو دن میں تو نسبتاً آرام دہتا تھا اور وہ کچھ وقت سو بھی لیتے لیکن رات کو ان کی تکلیف بڑھ جاتی کبھی اختلاج ہوتا، کبھی ضعف، کبھی احتباس ریاح۔ ضیق کے دورے بالعموم پچھلے پہر میں ہوتے تھے اور شفیع صاحب کو اس کی روک تھام کے لیے خاص طور سے جاگ جاگ کر دوائیں کھلانا پڑتیں۔ علی بخش، رحمان دیوان علی۔ حضرت علامہ کے ملازمین۔ اور احباب ان کا بدن دباتے۔ جب رات زیادہ ہو جاتی تو چودھری صاحب اور راجہ صاحب ادھر ادھر کی باتیں چھیڑ دیتے تاکہ حضرت علامہ سو جائیں۔ اس وقت قرشی صاحب اور بھی زیادہ قریب ہو بیٹھتے اور ان کا ہاتھ اپنے ہاتھ میں لے لیتے۔ کبھی ایسا بھی ہوتا کہ حضرت علامہ

دیوان علی سے مجھے شاہ کی کافیاں یا پنجابی گیت سنتے اور مجھ سے فرماتے کہ ”میں بغداد یا قطیف کا کوئی ایسا انسانہ بیان کروں جس سے ان کو نیند آجائے۔“ اس طرح کچھ دنوں کے بعد حضرت علامہ کی طبیعت یہاں تک سنبھل گئی کہ راجہ صاحب سے (سرکاری مشاغل کی مجبوریوں کے باعث) نلغے ہونے لگے اور قرشی صاحب سے دوا اور غذا کے متعلق چھیڑ چھاڑ شروع ہو گئی۔ حضرت علامہ ان سے ہر دوسرے تیسرے روز اس امر کی خواہش کرتے کہ ان کی غذا کی فہرست میں اضافہ ہوتا کہ انتخاب میں سہولت رہے۔ ایک مرتبہ کہنے لگے ”پلاؤ کھائے کو بہت جی چاہتا ہوں۔“ قرشی صاحب نے کہا آپ کھچڑی کھالیجیے۔ فرمایا ”معتی ہوئی؟ کافی گھی کے ساتھ؟“ انھوں نے کہا ”نہیں“ گھی کم ہونا چاہیے کیوں کہ آپ کا جگر بڑھا ہوا ہے۔“ حضرت علامہ کہنے لگے ”تو پھر اس میں کیا لذت ہوگی۔ اس میں دہی کیوں نہ ملائی جائے۔“ قرشی صاحب بولے ”مگر آپ کو کھانسی ہو.... دہی مضر ہے۔“ فرمایا ”تو پھر اس کھچڑی سے نہ کھانا اچھا ہے۔“ بقول قرشی صاحب آخری ایام میں ان کی قوت تنقید بہت بڑھ گئی تھی اور مزاج میں بے حد ذکاوت اور نفاست پیدا ہو چکی تھی۔ اس لیے ان کے سوالات کا جواب دینا کوئی آسان بات نہ تھی۔ بعض دفعہ وہ (قرشی صاحب) خود بھی پریشان ہوجاتے۔ اگر ان سے یہ کہا جاتا کہ ان کی بعض علامات دوسرے اسباب کے نتیجے ہیں تو وہ اس شدت سے جرح کرتے کہ جواب بن نہ پڑتا۔ ان کا اصرار تھا کہ ہر بات ٹھیک ٹھیک بیان کی جائے۔ ۱۶ اپریل کی شام کو جب راجہ صاحب اور سید عابد علی حسب معمول تشریف لائے اور ان سے سہلچنایہ کہا گیا کہ کوئی خطرے کی بات نہیں تو حضرت علامہ بہت خفا ہوئے۔ کہنے لگے ”میں جانتا ہوں یہ بائیں تعلق خاطر کی بنا پر کہی جاتی ہیں، مگر اس طرح سننے والے غلط رائے قائم کر لیتے ہیں۔“ دواؤں کے متعلق بھی ان کا کہنا یہ تھا کہ میں انھیں صحت کے لیے استعمال نہیں کرتا بلکہ اس لیے کہ شدت مرض میں میری خودی (ego) کو نقصان نہ پہنچے۔

بایں ہمہ ان کے اخلاق عالیہ اور کمال وضع کا یہ عالم تھا کہ ان کے معمول اور روزمرہ

زندگی میں انتہائی تکلیف کے باوجود کوئی فرق نہ آیا۔ وہ اپنے ملنے والوں سے اسی خندہ پیشانی اور تپاک سے ملتے جس طرح تندرستی میں ان کا شیوہ تھا بلکہ اب انھوں نے اس بات کا اور بھی زیادہ خیال رکھنا شروع کر دیا تھا کہ ان کی تواضع اور خاطر داری میں کوئی فروگزاشت تو نہیں ہوتی۔ صحت کی اس گئی گزری حالت میں بھی وہ اگر کسی کے کام آسکے تو اس سے انکار نہیں کیا اور اپنی قوم کے معاملات میں جہاں تک ممکن تھا، حصہ لیا۔ انھیں اپنے احباب کے جذبہ خدمت گزاری کی بڑی قدر تھی اور انھوں نے اپنی خلوتوں میں اس کا اظہار بھی کیا۔ ایک شام جب وہ انتہائی کرب کی حالت میں تھے علی بخش نے بے اختیار روناشروع کر دیا۔ ہم نے اسے تسلی دی تو فرمایا ”روئے دیجیے تیس پینتیس برس کا ساتھ ہو۔ جی ہلکا ہو جائے گا۔“

حضرت علامہ ایک زندہ انسان تھے اور آخر وقت تک صحیح معنوں میں زندہ رہے۔ وہ اپنے ارد گرد کی زندہ دنیا کو ایک لحظے کے لیے بھی فراموش نہ کر سکے۔ برعکس اس کے یورپ اور ایشیا کے ایک ایک تغیر کا حال پوچھتے اور اپنے مخصوص انداز میں اس پر رائے زنی کرتے۔ لوگوں نے صرف اتنا سا کہ آسٹریا کا الحاق جرمنی سے ہو گیا ہو، حضرت علامہ نے فرمایا ”وسط ایشیا میں ہم کروڑ ترک آباد ہیں۔ اتحاد اتراک پر اس کا اثر کیا رہے گا۔“ اس زمانے میں اٹلی اور برطانیہ کے درمیان گفت و شنید ہو رہی تھی۔ حضرت علامہ اس کی ایک ایک تفصیل کو سننے اور فرماتے ”اگر اٹلی نے فی الواقع اتحادیوں سے مصالحت کر لی جیسا کہ واقعات سے ظاہر ہوتا ہو تو بلاد اسلامیہ کو مجبوراً روس کی طرف ہاتھ بڑھانا پڑے گا۔ اس طرح سیاسیات عالم پر ان کے سبق آموز تبصروں کے ساتھ ساتھ ان کے اشعار و افکار اور ارشادات کا سلسلہ ہر وقت جاری رہتا۔ اپنی وفات سے دو روز پہلے وہ راجہ صاحب کے بعض احباب سے شاعر کی ملی حیثیت اور اسلامی فن تعمیر پر فلسفیانہ بحث کر رہے تھے۔ ان کی گفتگو میں لطف و حرارت سے کبھی خالی نہ ہوتی اور اس کی جولانیاں مرتے دم تک قائم رہیں۔ علی بخش اور چودھری صاحب کی چھیڑ چھاڑ مدت سے چلی آتی تھی۔ ایک روز چودھری صاحب کہنے لگے ”علی بخش

کی مونچھوں کو دیکھتا ہوں تو سوچنے لگتا ہوں آخر ان کا رنگ ہو کیا؟ جس بال کو دیکھیے دوسرے سے مختلف۔“ حضرت علامہ نے بڑھتہ فرمایا ”چھٹی“

ان کا یہ کہنا کہ دواؤں کا استعمال فائدے کے خیال سے نہیں بلکہ محض اس لیے کرتا ہوں کہ میری خودی (ego) کو نقصان نہ پہنچے، لفظ بلفظ صحیح تھا اور معلوم نہیں اس میں دواؤں کو فی الواقع کوئی دخل تھا بھی یا نہیں۔ بہر حال انھوں نے اپنی قوت ادراک اور ذہن کی بیداری کو جس طرح واضح طور پر قائم کر رکھا اسے دیکھ دیکھ کر تعجب ہوتا تھا۔ ایک رات جب ہم لوگ اس کوشش میں تھے کہ حضرت علامہ سو جائیں، دیوان علی نے گانا شروع کیا اور گاتے گاتے سر حر فی ہدایت اللہ کے چند اشعار پڑھ ڈالے۔ اس پر حضرت علامہ ایک بارگی اٹھ بیٹھے اور کہنے لگے ”پودھری صاحب اسے کہتے ہیں بحر جئے رتے رامی تو اس کش“ پودھری صاحب نے اپنے مخصوص انداز میں سر ہر ہاتھ پھیرا اور ہوں کہہ کر خاموش ہو گئے۔ حضرت علامہ فرما رہے تھے ”شرق کیا ایک طرح سے ساری شاعری کا پس منظر ہی ہو“ میں نے عرض کی کہ ہدایت اللہ نے موت و سکرات کا جو نقشہ پیش کیا ہو خلاف واقعہ تو نہیں۔ خود سورہ ق میں بھی اس حقیقت کی طرف اشارہ کیا گیا ہو۔ حضرت علامہ نے جواب میں فرمایا ”مجھے حقائق سے انکار نہیں۔ انکار حقائق کی تعبیر سے ہو“ اور پھر اپنی وہ رباعی لکھوائی جس پر رسول طہری گڑٹ کے کالم کے کالم بیاہ ہوتے رہے۔ یاں ہم اس کا مطلب بہت کم لوگوں کی سمجھ میں آیا۔ رباعی تھی :-

بہشتے بہر ارباب ہم ہست بہشتے بہر پاکانِ حرم ہست
بگڑہندی مسلمان را کہ خوش باش بہشتے فی سبیل اللہ ہم ہست

(آخری رباعی اس سے دو ایک دن بعد ہوئی)

حضرت علامہ نے اپنی بیماری کا مقابلہ جس ہمت اور استقلال سے کیا اس کو دیکھ دیکھ کر ان کے تیمار دار تو کیا معالجین کو بھی خیال ہونے لگتا تھا کہ شاید ان کا وقت اتنا

قریب نہیں جتنا بظاہر معلوم ہوتا ہے۔ بات اصل میں یہ ہے کہ حضرت علامہ نے ایک لحظے کے لیے بھی مریض بننا گوارا نہیں کیا۔ وہ مریض ضرور تھے مگر انھیں مریض کی حیثیت میں زندہ رہنا منظور نہ تھا۔ ایک دفعہ جب ان کی غذا و دوا اور آرام میں خاص اہتمام ہونے لگا تو فرمایا ”اس طرح کی زندگی گویا زندگی سے بغاوت کرنا ہے۔ میں محسوس کرتا ہوں کہ اب میں دنیا کے قابل نہیں رہا۔“ تکلیف کی حالت میں انھیں بے شک تکلیف ہوتی مگر ادھر اس کا احساس کم ہوا اور ادھر ان کی ساری شگفتگی عود کر آئی۔ اب ان کی باتوں میں وہ لطف اور دل چسپی پیدا ہو جاتی جیسے وہ کبھی بیمار ہی نہیں تھے۔ یہ کیسی عجیب بات ہے کہ ان کی طویل علالت نے ان کے ذہن پر کوئی اثر نہ کیا۔ ان کو کوئی اندیشہ تھا نہ پریشانی۔ ان کے یاس نا آشنا دل میں اضطراب اور خوف کی ہلکی سی جھلک بھی پیدا نہ ہوئی۔ گویا موت و حیات کے متعلق جو دلیرانہ اور جرأت آموز رویہ انھوں نے عمر بھر اختیار کر رکھا تھا آخر تک قائم رہا۔ اس لحاظ سے وہ فی الواقع خودی کے پیغمبر تھے۔ موت سے ان کی بے خوفی یہاں تک بڑھ چکی ہوئی تھی کہ جب ان کے معالجین کی بے بسی صاف صاف نظر آئے لگی اس وقت بھی ان کو کمروہات دنیوی کا مطلق خیال نہ آیا۔ چنانچہ آخری شب میں انھوں نے جو نصیحت جاوید سلمہ کو فرمائی اس کا ماحصل یہ بھی تھا ”میرے بیٹے! میں چاہتا ہوں تم میں ’نظر پیدا ہو‘۔ ایک دن جب انھیں درد کی شدت نے بے تاب کر رکھا تھا مجھ سے کہنے لگے ”اللہ ہی اللہ ہے“ میرے پاس ان الفاظ کا کیا جواب تھا۔ میں خاموش کھڑا رہا۔ انھوں نے پھر فرمایا ”یاد رکھو اللہ کے سوا اور کچھ نہیں“ میں سمجھتا ہوں اس وقت ان کا ذہن وجود و عدم کے عقدوں سے اُلجھ گیا تھا اور ان کا اشارہ حضرت بایزید بسطامی کے ارشاد کی طرف تھا جس کا ذکر انھوں نے تشکیل جدید میں بھی کیا ہے۔ وہ یہ کہ ایک دن حضرت کے حلقے میں تخلیق کا سلمہ زیر بحث تھا۔ ان کے کسی مُرید نے کہا ”جب کچھ نہیں تھا تو صرف خدا تھا“ حضرت بایزید فوراً بول اُٹھے ”ادرب کیا ہے! اب بھی صرف خدا ہے۔“

رہی اسلام سے ان کی شیفٹی سواس کے متعلق کیا عرض کیا جائے۔ یہ داستان بہت طویل ہے۔ وہ اس کے مستقبل یا خود ان کے اپنے الفاظ میں یہ کہنا زیادہ مناسب ہوگا کہ اس کے مقدر (destiny) سے ایک لحظے کے لیے بھی مایوس نہیں ہوئے۔ عالم اسلامی کے جدید رجحانات ظاہر اس قدر یاس انگیز ہیں لیکن ان کی رہائیت میں سرموفق نہ آیا۔ اس اعتبار سے اللہ تعالیٰ نے انھیں ایک خاص بصیرت عطا کی تھی۔ لوگ ان کے پاس آتے اور بے چین ہو کر ماریت و وطنیت کے اس سیلاب کی طرف اشارہ کرتے جو بلاد اسلامیہ میں ہر طرف پھیل رہا ہے۔ حضرت علامہ فرماتے تھادی نگاہیں نشر ہیں۔ اپنے ایمان کو مضبوط رکھو اور منتظر ہو کہ انسان کے اندرون ضمیر سے آخر آخر کس چیز کا اظہار ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ عین اس وقت جب سیاست حاضرہ کی وسیع کاریوں سے عوام اور خواص تو کیا بڑے بڑے حجرہ نشین اور عبادت گزار بھی محفوظ نہ رہے، حضرت علامہ کے پاسے استقامت کو جنبش تک نہ ہوئی۔ ایک سہ پہر کا ذکر ہے۔ حضرت سالک و تہر بھی موجود تھے اور زعیم ترکی کی غیر معمولی فرست کے متعلق باتیں کر رہے تھے۔ کسی نے کہا اتحاد شرق کا خیال نہایت ستمن ہے لیکن یہ کہنا صحیح نہیں کہ انگورہ، کابل اور طہران کا بشتاق اتحاد اسلامی کا نتیجہ ہے۔ حضرت علامہ نے فرمایا ”بے شک، مگر آپ اس سے انکار نہیں کر سکتے کہ اس کی تکمیل کا راستہ اسلام ہی نے صاف کیا“؛ البتہ ایک حقیقت آشنا بمصر کی طرح وہ اس بات کو خوب جانتے تھے کہ اس وقت علامہ مسلمانوں کی حالت کیا ہے اور ان کے ذہنی اور اخلاقی انحطاط کا انھیں بڑا دکھ تھا۔ اکثر ایسا ہوتا کہ ہم لوگ رات کو انھیں اچھی حالت میں چھوڑ کر آتے مگر صبح جب قرشی صاحب پھر ان کی بغض دیکھتے تو ضعف و نقاہت کی انتہا نہ ہوتی۔ دریافت کرنے پر پتہ چلتا کہ حضرت علامہ ملت کی زبوں حالی پر دیر تک روتے رہے۔ انھیں جدید زمانے کے ان محاذ پر ورور نظریوں سے بے حد تکلیف ہوتی تھی جو اندر رہی اندر ہمارے جسد ملی کو کھائے جا رہے ہیں مگر اس پر انھوں نے ”دردیشانہ“ خاموشی اختیار نہیں کی بلکہ آخر دم تک ان کا مقابلہ کیا یہ اسی جذبے

کا نتیجہ تھا کہ قوم اور ملت کی غیر اسلامی تفریق پر انھوں نے اپنا بیان اس وقت لکھوایا جب وہ رہ کر ضعف اور اختلاج کے دورے ہو رہے تھے اور قشری صاحب کو خطرہ تھا کہ اس کا کوئی ناگوار اثر ان کی طبیعت پر نہ پڑے۔ ان ایام میں وہ اکثر فرمایا کرتے تھے:-

حقیقت را بہ رندے فاش کردند کہ ملاکم شامد رمزدیں را

ایک رات انھوں نے یہ شعر پڑھا:-

تہنیت گوید متاں را کینگ محتسب بر دل ما آند و ایس آفت از مینا گزشت

اور اتنی رقت طاری ہوئی کہ ان کے نیاز مندوں کو اضطراب ہونے لگا۔ وہ کہا کرتے تھے "میں نے اسلام کے لیے کیا کیا؟ میری خدمت اسلامی تو بس اس قدر ہو جیسے کوئی شخص فرط محبت میں سوتے ہوئے بچے کو بوسہ دے"۔ ایک دن مجھ سے حدیث رسول صلعم پر گفتگو فرما رہے تھے جب حضرت ابو سعید خدری کی اس روایت کا ذکر آیا کہ حضور رسالت مآب صلعم اپنے بعض اصحاب کے ساتھ اُحد پر تشریف لے گئے اور اُحد کا نپ اٹھا تو حضرت علامہ کہنے لگے "یہ محض استعارہ نہیں" اور پھر درد کی تکلیف کے باوجود سیدھے ہو کر

بیٹھ گئے اور ایک ایک لفظ پر زور دیتے رہے "Mind you! It is no metaphore"

یاد رکھو یہ محض استعارہ نہیں!۔ انھیں حضور سرور کو بنیٰ مسلم سے کچھ ایسا عشق تھا کہ آپ کا ذکر مبارک آتے ہی ان کی آنکھیں اشک بار ہو جاتیں اور بیماری کے آخری ایام میں تو فرط ادب سے یہ کیفیت ہو گئی تھی کہ حضور صلعم کا اسم گرامی زبان پر لانے سے پہلے اس امر کا اطمینان کر لیتے کہ ان کے حواس اور بدنی حالت میں کوئی خرابی تو نہیں۔

اس دوران میں مرض الموت کی رفتار کچھ عجیب سی رہی۔ اول استسقا کا حمل ہوا جس سے چہرے اور پاؤں پر دم آگیا۔ اب پیٹھ کے درد سے بھی خاصی تکلیف رہتی تھی اور حضرت علامہ فرمایا کرتے تھے کہ "میری دواؤں کی آزمائش اس میں ہو کہ پیٹھ کا درد جاتا ہو کہ نہیں" مگر پھر رفتہ رفتہ ان علامات میں تخفیف ہونا شروع ہو گئی جسے کہ قشری صاحب

ایک خاص مجبوری کے باعث دو روز کے لیے راولپنڈی تشریف لے گئے۔ لیکن اگلے ہی روز بیماری نے کچھ ایسا زور پکڑا کہ حضرت علامہ کے بائیں جانب تمام جسم پر ورم پھیل گیا۔ اس حالت میں ڈاکٹر جمعیت سنگھ صاحب کو بلوایا گیا۔ انھوں نے معاینے کے بعد قطعاً مایوسی کا اظہار کیا اور دو ایک باتیں حضرت علامہ سے بھی صاف صاف کہہ دیں۔ بائیں ہمہ حضرت علامہ مطلق پریشان نہ ہوئے بلکہ ڈاکٹر صاحب کی باتوں کو سن کر انھوں نے اس طرح سوالات کرنا شروع کر دیے جیسے کسی امر کی نتیجہ مقصود ہو۔ ڈاکٹر صاحب گئے تو ان کے بڑے بھائی شیخ عطاء محمد صاحب نے کوشش کی کہ دو چار کلمات تسلی کے کہیں مگر حضرت علامہ الٹا ان کی تسکین خاطر فرماتے ہوئے کہنے لگے ”میں مسلمان ہوں۔ موت سے نہیں ڈرتا“ اس کے بعد اپنا یہ شعر پڑھا۔

نشانِ مردِ سوسنِ با تو گویم چو مرگ آید تبسمِ بربِ اوست
ڈاکٹر صاحب گئے تو انھوں نے اشارے سے مجھے اپنے پاس بلایا اور فرمایا کاغذ قلم لے آؤ
خط لکھو انا ہی۔ یہ ان کا آخری خط تھا!

تیسرے پہر ڈاکٹر جمعیت سنگھ پھر تشریف لائے۔ ڈاکٹر یار محمد خاں صاحب ساتھ تھے۔ شام کو کپتان الہی بخش صاحب بھی آگئے اور باہمی منورے سے دعاؤں اور انجائشٹنوں کی تجویز ہونے لگی۔ دوسرے روز قرشی صاحب بھی پہنچ گئے۔ اب ہر قسم کی تدابیر لودھی تھیں۔ قدیم و جدید سب۔

بالآخر وہ وقت پہنچا جس کا کھٹکا مدت سے لگا ہوا تھا۔ ۲۰ اپریل کی سہ پہر کو جب میں حضرت علامہ کی خدمت میں حاضر ہوا تو وہ بیرن فان فلٹ ہائم (Von Veltheim) اور ان کے ایک پارسی دوست سے گفتگو کر رہے تھے اور گوٹے اور شراب اور معلوم نہیں کس کس کا ذکر تھا۔ فلٹ ہائم گئے تو چند اور احباب آگئے جن سے دیر تک لیگ، کانگریس اور بیرونی سیاسیات پر تبادلہ خیالات ہوتا رہا۔ شام کے قریب اب جب ان کے معالجین

ایک ایک کر کے جمع ہوئے تو انھیں بتلایا گیا کہ حضرت علامہ کو بلغم میں کل شام سے خون آ رہا ہے۔ یہ علامت نہایت یاس انگیز تھی اس لیے کہ خون دل سے آیا تھا۔ اس حالت میں کسی نے یہ بھی کہہ دیا کہ شاید وہ آج کی رات جان بر نہ ہو سکیں۔ مگر انسان اپنی عادت سے مجبور ہے۔ تدبیر کا دامن آخر وقت تک نہیں چھوڑتا۔ قرشی صاحب نے بعض دوا میں تلاش کرنے کا ارادہ ظاہر کیا تو موٹر کی ضرورت محسوس ہوئی۔ اتفاق سے اسی وقت راجہ صاحب تشریف لے آئے۔ میں نے پوچھا گاڑی ہو؟ کہنے لگے ”نہیں۔ مگر کیا مضائقہ ہے ابھی لیے آتا ہوں“ بچوں کہ ان کی اپنی گاڑی خراب تھی لہذا اتنا کہہ کر راجہ صاحب موٹر کی تلاش میں نکل گئے۔ ادھر ڈاکٹر صاحبان کی رائے ہوئی کہ کرنل امیر چند صاحب کو بھی متورے میں شامل کر لیا جائے۔ اس اثنا میں ہم لوگ حضرت علامہ کا ہنگامہ صحن میں لے آئے تھے کرنل صاحب تشریف لائے تو ان کی حالت کسی قدر سنبھل چکی تھی۔ مطلب یہ کہ ان کے حواس ظاہری کی یہ کیفیت تھی کہ ایک دفعہ پھر امید بندھ گئی۔ لہذا طی ہو ا کہ کچھ تدابیر اس وقت اختیار کی جائیں اور کچھ صبح۔ تھوڑی دیر میں ڈاکٹر صاحبان چلے گئے اور ڈاکٹر عبدالقیوم صاحب کو رات کے لیے ضروری ہدایات دیتے گئے۔ اب ہوا میں ذرا سی ہلکی آچلی تھی اس لیے حضرت علامہ بڑے کمرے میں اٹھ آئے اور حسب معمول باتیں کرنے لگے۔ دفعۃً انھیں خیال آیا کہ قرشی صاحب غالباً شام سے بھوکے ہیں اور ہر چند کہ انھوں نے انکار کیا لیکن حضرت علامہ علی بخش سے کہنے لگے کہ ان کے لیے چلے تیار کرے اور نئے بسکٹ جو نیم صاحب نے بنائے ہیں، کھلائے۔ اس وقت صرف ہم لوگ یعنی قرشی صاحب، چودھری صاحب، سید سلامت اللہ اور راقم الحرف ان کی خدمت میں حاضر تھے۔ حضرت علامہ نے راجہ صاحب کو یاد فرمایا تو ان سے عرض کیا گیا کہ وہ کام سے گئے ہیں۔ اب سچے تو اس خیال سے کہ ہم لوگ شاید ان کی فینید میں حارج ملور سے ہیں، چودھری صاحب نے اجازت طلب کی لیکن حضرت علامہ

نے فرمایا ”میں دوا پی لوں، پھر چلے جائیے گا۔“ اس طرح بیس پچیس منٹ اور گزر گئے حتیٰ کہ شفیع صاحب کیمسٹ کے ہاں سے دوا لے کر آ گئے۔ حضرت علامہ کو ایک خوراک پلائی گئی مگر اس کے پیتے ہی ان کا جی متلائے لگا اور انھوں نے خفا ہو کر کہا ”یہ دوائیں غیر انسانی (Inhuman) ہیں۔“ ان کی گھبراہٹ کو دیکھ کر قرشی صاحب نے خمیرہ کا وزبان غسری کی ایک خوراک کھلائی جس سے فوراً سکون ہو گیا۔ اس کے بعد حضرت علامہ نے صاف صاف کہہ دیا کہ وہ ایلو پیتھک دوا استعمال نہیں کریں گے اور جب شفیع صاحب نے یہ کہا کہ انھیں اوروں کے لیے زندہ رہنا چاہیے تو فرمایا ”ان دواؤں کے سہارے نہیں (not on these medicines)“ اس طرح گھنٹہ ڈیڑھ گھنٹہ گزر گیا۔ بالآخر یہ دیکھ کر کہ حضرت علامہ نیند کی طرف مائل ہیں ہم نے اجازت طلب کی۔ انھوں نے فرمایا بہت اچھا لیکن معلوم ہوتا ہے کہ ان کی خواہش تھی کہ ہوسکے تو قرشی صاحب ٹھہرے ہوں۔ بایں ہمہ انھوں نے اس امر پر اصرار نہیں کیا۔ اس وقت بارہ بج کر تیس منٹ آئے تھے اور کسی کو یہ وہم بھی نہ تھا کہ یہ آخری صحبت ہوگی جاوید منزل کی!

ہم لوگ حضرت علامہ کی خدمت سے اٹھ کر آئے ہی تھے کہ راجہ صاحب تشریف لے آئے اور آخر شب تک وہیں حاضر رہے۔ شروع شروع میں تو حضرت علامہ کو سکون رہا اور وہ کچھ سو بھی گئے لیکن پچھلے پہر کے قریب بے چینی شروع ہو گئی۔ اس پر انھوں نے شفیع صاحب سے کہا کہ قرشی صاحب کو لے آؤ۔ وہ ان کے ہاں آئے تو سہی لیکن غلطی سے اطلاع نہ کر سکے۔ شاید ۳ بجے کا وقت ہو گا کہ حضرت علامہ نے راجہ صاحب کو طلب فرمایا۔ ان کا (راجہ صاحب کا) اپنا بیان ہے کہ جب میں حاضر ہوا تو حضرت علامہ نے دیوان علی سے کہا کہ تم سو جاؤ البتہ علی بخش جاگتا رہے کیوں کہ اب اس کے سوئے کا وقت نہیں۔ اس کے بعد مجھ سے فرمایا کہ بیٹھ کی طرف کیوں بیٹھے ہو؟ سامنے آ جاؤ۔ میں ان کے متصل ہو بیٹھا۔ کہنے لگے قرآن مجید کا کوئی حصہ پڑھ کر سناؤ۔ کوئی حدیث یاد ہے؟ اس کے بعد ان چرخہ دگی سی طاری ہو گئی

میں نے دیا گل کر دیا ادبِ باہر تخت پر آ بیٹھا۔ راجہ صاحب چلے آئے تو ایک دفعہ پھر کوشش کی گئی کہ حضرت علامہ رات کی دو استعمال کو بس مگر انھوں نے سختی سے انکار کر دیا۔ ایک مرتبہ فرمایا ”جب ہم حیات کی ماہیت ہی سے بے خبر ہیں تو اس کا علم (science) کیوں کر ممکن ہے؟“ پتھوری دیر کے بعد راجہ صاحب کو پھر بلوایا گیا۔ حضرت علامہ نے ان سے کہا ”آپ یہیں کیوں نہیں آرام کرتے اور پھر ان سے قرشی صاحب کے لانے کے لیے کہا۔ راجہ صاحب کہتے ہیں ”میں اس وقت کی حالت کا مطلق اندازہ نہ کرنے پایا تھا۔ میں نے عرض کیا حکیم صاحب رات دیر سے گئے ہیں شاید ان کا بیدار کرنا مناسب نہ ہو۔“ اس پر حضرت علامہ نے فرمایا ”کاش ان کو معلوم ہوتا سمجھ پر کیا گزر رہی ہے؟“ پھر اپنی یہ رباعی پڑھی جو گزشتہ دسمبر میں انھوں نے کہی تھی۔

سرورِ رفتہ باز آید کہ ناید نسیم از حجاز آید کہ ناید

سر آمد روزگار این فقیرے و گردانائے راز آید کہ ناید

راجہ صاحب کہتے ہیں۔ میں نے ان اشعار کو سنتے ہی عرض کیا کہ ابھی حکیم صاحب کو لاتا ہوں یہ واقعہ ۵-۵ کا ہے۔ راجہ صاحب گئے تو حضرت علامہ غائب گاہ میں تشریف لے آئے۔ ڈاکٹر عبدالقیوم نے حسب ہدایات فردٹ سالٹ طیار کیا۔ حضرت علامہ بھرے ہوئے گلاس کو دیکھ کر کہنے لگے ”اتنا بڑا گلاس کس طرح بیوں گا؟“ اور پھر چپ چاپ سارا گلاس پی گئے۔ علی بخش نے چوکی پلنگ کے ساتھ لگا دی۔ اب اس کے سوا کمرے میں اور کوئی نہیں تھا۔ حضرت علامہ نے اول اسے شانوں کو دبانے کے لیے کہا پھر دفعتاً لیٹے لیٹے اپنے پاؤں پھیلا لیے اور دل پر ہاتھ رکھ کر کہا ”یا اللہ“ پھر فرمایا ”میرے یہاں درد ہے۔“ اس کے ساتھ ہی ستر پیچھے کی طرف گرنے لگا۔ علی بخش نے آگے بڑھ کر سہارا دیا تو انھوں نے قبلہ رو ہو کر کھین بند کر لیں۔

اس طرح وہ آواز جس نے گزشتہ ربع صدی سے ملت اسلامیہ کے سینے کو سوز آرزو سے گرمایا تھا ہمیشہ کے لیے خاموش ہو گئی۔ علامہ مرحوم نے خود اپنے ارشادات کو کاروانِ اسلام کے لیے بانگِ درا سے تعبیر کیا اور آج جب ہماری سوگوار محفل ان کے وجود سے خالی ہے تو

انہیں کا یہ شعر بار بار زبان پر آتا ہے:-

جس کے آوازوں سے لذت گیر اب تک گوش ہر

وہ جس کی اب ہمیشہ کے لیے خاموش ہے؟

إِنَّا لِلّٰهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ

۱۲ اپریل کی صبح کو میں سویرے ہی اٹھا اور حسب عادت جاوید منزل پہنچ گیا۔ لیکن ابھی پچھلے دن میں قدم رکھا تھا کہ راجہ صاحب نظر آئے۔ ان کی آنکھیں سرخ ہو رہی تھیں میں سمجھا رات کی بے خوابی کا اثر ہے۔ میں ان کی طرف بڑھا اور کہنے لگا ”رات آپ کہاں تھے؟“ آپ کا دیر تک انتظار رہا۔“ وہ معلوم نہیں ہاتھ سے کیا اشارہ کرتے ہوئے ایک طرف چلے گئے۔ پیچھے مڑ کر دیکھا تو قرشی صاحب سر جھکائے ایک روش پر ٹہل رہے تھے۔ میں نے ان سے حضرت علامہ کی خیریت دریافت کی۔ انھوں نے کچھ تاثر کیا اور پھر ایک دھیمی اور بھرائی ہوئی آواز میں ان کے منہ سے صرف اتنا نکلا ”فوت ہو گئے۔“

میں ایک لمحے کے لیے سائل میں تھا۔ پھر دفعتاً حضرت علامہ کی خواب گاہ کی طرف بڑھا۔ پردہ ہٹا کر دیکھا تو ان کے فکر آلودہ چہرے پر ایک ہلکا سا تبسم اور کون و ستانت کے آثار نمایاں تھے۔ معلوم ہوتا تھا وہ بہت گہری نیند میں سو رہے ہیں۔ میں پلنگ سے ہٹ کر فرش پر بیٹھ گیا۔ شاید وہاں کچھ اور حضرات بھی بیٹھے تھے لیکن میں نے انھیں نہیں دیکھا۔ ہاں راجہ صاحب کو دیکھا۔ وہ ان کی پائنتی کا سہارا لیے زار زار رو رہے تھے۔ ان کو دیکھ کر میں اپنے آنسوؤں پر مضبوط کر سکا اور بے قرار ہو کر کمرے سے باہر نکل گیا۔

اس اثنا میں حضرت علامہ کے انتقال کی خبر بمبئی کی طرح شہر میں پھیل چکی تھی۔ اب جاوید منزل میں ان کے عقیدت مندوں کا ہجوم تھا۔ یہ سانحہ کچھ اس قدر عجبت اور بے خبری میں پیش آیا تھا کہ جو شخص آتا متعجب ہو کر کہتا۔ ”کیا ڈاکٹر صاحب.....! علامہ اقبال فوت ہو گئے“ گویا ان کے نزدیک یہ خبر ابھی غلط تھی۔ حالانکہ وہ گھڑی جو برحق ہے اور

جس کا ایک دن ہر کسی کو سامنا کرنا ہی آہنچ تھا۔ مگر مَن عَلَیْهَا فَاَنْتَ وَبَیِّنَیْ دَجَّةٌ بَیِّنٌ ذُو الْاَیْمَانِ اَلْاَمَلِہ
 جنازہ سہ پہر میں ۵ بجے کے قریب اٹھا۔ جاوید منزل کے صحن اور کمروں میں خلقت کا
 ازدحام تھا۔ معلوم نہیں ان کے غم میں کس کس کی آنکھیں اشک بار ہوئیں اور میوہ روڑے
 شاہی مسجد تک کتنے انسان جنازے میں شریک تھے۔ ہم لوگ لاہور کی مختلف سڑکوں سے
 گزر رہے تھے۔ شہر میں ایک کہرام سا مچا ہوا تھا۔ جدھر دیکھیے حضرت علامہ ہی کا ذکر تھا جنازہ
 ابھی راستے ہی میں تھا کہ اخباروں کے ضمیمے، قطعات اور مرتبے تقسیم ہونے لگے۔ دفعۃً
 خیال آیا کہ یہ اس شخص کی میت ہے جس کا دل و دماغ رفتہ رفتہ اسلام میں اس طرح کھو گیا
 کہ اس کی لنگاہوں میں اور کوئی چیز جھپتی ہی نہیں تھی اور جو مسلمانوں کی بے حسی اور
 انبیاء کی چیرہ دستی کے باوجود یہ کہنے سے باز نہ رہ سکا۔

گرچہ رفت از دست ماتاج و لنگیں مالگدایاں را بچشم کم مبین

معلوم نہیں ساحر فرنگ کی فریب کاریوں نے اسے کس کس راہ سے سمجھایا کہ ملت اسلامیہ
 کی نجات تہذیب نوسی کی پرستش میں ہو کر اس کے ایمان سے لبریز دل میں نبی اُمّی صلعم
 کی محبت سے اختیار کہ اٹھی :-

رد دل مسلم مقام مصطفیٰ است آبروئے مازنام مصطفیٰ است

اس خیال کے آتے ہی میں نے سوچنا شروع کر دیا کہ یہ جنازہ تو بے شک اقبال ہی کا ہو
 لیکن کیا اقبال کی موت ایک لحاظ سے ہندستان کے آخری مسلمان کی نہیں اس لیے کہ وہ
 اسلام کا نقیب تھا، راز دار تھا اور اب کون ہو جو علامہ مرحوم کی مخصوص حیثیت میں ان کی
 جگہ لے۔ اللہ تعالیٰ انھیں مقامات عالیہ سے سرفراز فرمائے اور ان کو اپنی رحمت اور مغفرت
 کے ساتھ ہیوں جگہ دے۔ آمین، آمین۔



اقبال اور اُس کے نکتہ چین

(سید آل احمد سرور صاحب ایم۔ اے۔ لکچرار مسلم یونیورسٹی علی گڑھ)
 اقبال کو اپنی زندگی میں جو مقبولیت حاصل ہوئی وہ آج تک کسی شاعر کو نصیب نہ ہوئی۔ قبول عام کلام کی خوبی کا ضامن نہیں سمجھا جاتا مگر غور سے دیکھا جاتے تو جہوریں کے سر بہ تاج رکھ دیتے ہیں اس کی بادشاہت کی بنیاد دیر پا عناصر پر ہوتی ہو ڈاکٹر جاسن کا قول ہے کہ ”ادب کی خوبی کا آخری معیار عوام کے قبول کی سند ہے۔“ اس قول میں صداقت ضرور پائی جاتی ہے۔ عوام یوں ہی کسی کو سر پر نہیں بٹھانے، وہ کبھی کبھی سطحی چیزوں سے بھی متاثر ہوتے ہیں مگر تھوڑی دیر کے لیے بہت سے لوگ بہت کافی عرصے تک اسی چیز کی تعریف کرتے ہیں جو تعریف کے قابل ہو۔

غرض اقبال اس بارے میں خوش نصیب کہے جاسکتے ہیں۔ وہ جو کچھ کہنا چاہتے تھے، کہہ چکے تھے۔ اُن کی زندگی کا مقصد پورا ہو گیا تھا اور اگرچہ یہ یقین ہے کہ وہ اور زندہ رہتے تو ان کے مرکزی خیال کی اور وضاحت ہو جاتی۔ مگر پھر بھی جو کچھ انھوں نے چھوڑا ہے وہ ہر حیثیت سے مکمل ہے۔ ان کے مرنے کے بعد ملک کے اس سرے سے اُس سرے تک صفت ماتم بھی، رنج و الم کا اظہار ساری دنیا نے کیا۔ جلسے ہوئے، تقریریں کی گئیں، قراردادیں پاس ہوئیں۔ بڑے بڑے لوگوں نے ہمدردی کے پیغام بھیجے۔ ہم لوگ اس سے زیادہ کرتے ہی کیا ہیں۔ جو کچھ ہونا آیا ہے سب ہی ہو گیا۔

مگر ان سب باتوں کے باوجود جاننے والے جانتے ہیں کہ اقبال پر اعتراضات بھی کیے گئے تھے۔ ان اعتراضات کی نوعیت مختلف قسم کی تھی۔ اول اول اشعار کو عرض

کے کانٹے پڑنے والے اور شخصی اور صنعتی معیار رکھنے والے، اقبال کی غلطیوں پر ہنستے تھے۔
 "بھری بزم میں اپنے عاشق کو ناٹا آج تک بزرگوں کے لبوں پر بسم پیدا کرنے کو کافی ہے اقبال
 نے بہت سی خوبصورت ترکیبیں وضع کی تھیں، بہت سے نئے استعارے اور تشبیہات پیش کیے
 تھے، وہ کائنات کو اجنبی معلوم ہوئے۔ ان کا حسن بعض رنگا ہوں میں نہ بچا۔ سورج نکلنے والا ہوتا ہے
 تو بعض ستارے کچھ دیر تک آنے والی روشنی کا مقابلہ کرتے ہیں، مگر کب تک، چھوڑی دیر کے
 بعد وہ رخصت ہو جاتے ہیں اور سارا عالم مطلع النوار ہو جاتا ہے۔

بہت دن تک اقبال پر جو اعتراضات کیے گئے تھے وہ زبان سے متعلق تھے۔ وقت
 گزرتا گیا شاعر کا کلام مقبول ہوا۔ اس کی شاعری کا سونا زندگی کی بھٹی میں تیار ہوا تھا۔ اس لیے
 اس میں حسن بھی تھا اور صداقت بھی۔ اب وہ وقت آیا کہ اقبال اپنے دور پر اثر انداز ہوتے
 ان کا رنگ مقبول ہوا اور دوسرے شعرا غیر شعوری طور پر اس کا اتباع کرنے لگے اردو شاعری
 میں فلسفیانہ بلند آہنگی پیدا ہوئی۔ زندگی کے مسائل سے قربت حاصل ہوئی۔ پیامی رنگ آیا۔
 زندگی کا امید افزا پہلو سامنے رہنے لگا۔ ملک و قوم میں بیداری شروع ہوئی۔ ذہن و فکر
 میں انقلاب ہوا۔ اقبال نے اپنی چیزوں سے محبت سکھائی، غیروں سے بے نیازی کا سبق
 دیا، فرد کی صلاحیتوں کو بیدار کرنے کی کوشش کی اور ان صلاحیتوں سے جماعت کے مفاد
 کا کام لیا۔ غرض ایک نئی نسل تیار کی جو ان کی دماغی پیداوار کو ہی جاسکتی ہو۔

اب اس نئی نسل نے دیکھا تو اقبال کے کلام میں کئی خوبیاں نظر آئیں۔ ایک نے
 کہا اقبال کا کلام (Parochial) ہے دوسرے نے اعلان کیا کہ چون کہ اقبال کی زندگی
 اور شاعری میں تضاد ملتا ہے اس لیے ان کی شاعری قابل اعتناء نہیں ہے۔ تیسرے نے
 اور آگے بڑھ کر آواز دی کہ اقبال کی شاعری بے جان ہے، زندگی سے اُسے کوئی علاقتہ نہیں
 اقبال ایک ایسے ماضی کی یاد میں محو ہو جو کبھی واپس نہیں آ سکتا۔ چوتھے کو اقبال کے کلام
 میں مزدوروں اور جمہوریت کے خلاف وعظ نظر آیا وہ فرمانے لگے کہ اقبال اسلامی فاشٹ ہے۔

شاعروں نے کہا وہ تو فلسفی ہو، اُسے شاعری سے کیا غرض۔ فلسفی بولے کہ وہ شاعر ہی فلسفے کی گہرائیاں اُس کے بس کی نہیں۔ صلح پسند حضرات اُس سے اس وجہ سے ناراض ہوئے کہ وہ قتل و خون کی دعوت دیتا ہو اور چنگیز و تیمور کو دوست رکھتا ہو۔ سیاست دانوں کی سمجھ میں اس کی سیاست نہ آئی۔ مولویوں کو یہ گوارا نہ ہوا کہ ان کے بجائے ایک ”زند خراباتی“ دین کی حمایت کا جھنڈا بلند کرے۔ یہ شاعری نہیں شواہد ملاحظہ ہوں۔

رسالہ شاعر آگرہ (بابت ستمبر ۱۹۳۵ء) میں جناب سیما ب اکبر آبادی نے بال جبریل کی زبان پر بعض اعتراضات کیے ہیں۔ انھیں صدمہ یہ ہو کہ اقبال نے پربہیز کو مونث استعمال کیا ہو جس کی مثال کہیں ڈھونڈنے سے قدام کے یہاں نہیں مل سکتی۔

اشارہ پاتے ہی صوفی نے توڑ دی پربہیز

ایک اور جگہ اس شعر پر اعتراض ہو۔

مرا سبوجہ سلامت ہو اس زمانے میں

کہ خانقاہ میں خالی ہیں صوفیوں کے کدو

یہاں کدو کا لفظ جناب سیما ب کے نزدیک بازاری ہو۔

پھر یہ کہہ چکے ہیں۔

اُسے صبح ازل انکار کی جرات ہوئی کیوں کر

تجھے معلوم کیا؟ وہ راز داں تیرا ہو یا میرا

اس شعر میں ابلیس کا نام کیوں نہیں آیا۔ حالانکہ اتنا سیما ب صاحب بھی سمجھتے

ہیں کہ اشارہ اسی طرف ہو۔ سہ کوئی بتلاؤ کہ ہم بتلاتے ہیں۔

ایک اور اعتراض سنیے:-

وہی اصل مکان ولا مکاں ہو مکاں کیا شو ہو، انداز بیاں ہو

خضر کیوں کر بتائے کیا بتائے اگر ماہی کہے دریا کہاں ہو

دوسرا مصرع سیاب صاحب کے نزدیک تھا ہو۔ اسی طرح یہ شعر بھی :-
 مدت سے ہو آوارہ افلاک مرا فکر کر دے اسے تو چاند کے غاروں میں نظر بند
 یہ سالہ کلیم دہلی (حال تیرا ادب و کلیم لکھنؤ کی پہلی اشاعت میں نواب جعفر علی خاں اثر لکھنؤی
 نے بال جبریل پر ایک تبصرہ لکھا تھا۔ اور اس سلسلے میں سیاب صاحب کے ان اعتراضات
 پر بھی اچھی طرح رائے زنی کی تھی۔ لکھنؤی شعرا اور اقبال کی زبان کی گواہی، یہ کیا
 کم ہو۔ بہر حال ان اعتراضات میں سے کوئی اتنا قبیح نہیں جس کے جواب کی کوشش
 کی جائے۔ مقصد صرف یہ دکھانا ہو کہ اب بھی ایسے اشخاص موجود ہیں جو علانیہ نہیں
 تو چھپے دے ضرور اقبال کی زبان پر اعتراض کرتے ہیں۔ وہ ترکیب غلط ہو، اس محاورہ کو
 صحت کے ساتھ نظم نہیں کیا، یہ مؤنث نہیں مذکر ہو، یہاں تعقید معنوی پاتی جاتی ہو،
 یہاں شعر متما ہو گیا۔ آخر ان سب باتوں کی وجہ کیا ہو۔

شاعری کے دو اسکول ہیں۔ ایک تشبیہات و استعارات سے اپنے کلام کو مرصع
 کرتا ہو۔ دوسرا محاورات پر جان دیتا ہو۔ دونوں کی اہمیت بڑی ہو مگر یکساں نہیں۔ ایک
 زمانہ تھا جب محاورے کو شعر کی جان سمجھا جاتا تھا اور جب تصوف، فلسفہ، اخلاقیات
 سوز و گداز، لطافت، نزاکت اور اس قسم کے دوسرے رسمی عنوانات کے تحت میں کسی پر
 تنقید ہوتی تھی تو محاورے کو خاص اہمیت دی جاتی تھی۔ ذوق کی شاعری محاورات و مثال
 سے بھری ہو مگر ذوق کے اچھے شعر صرف اپنے محاورے کی وجہ سے مشہور نہیں۔ دماغ کی جو
 شاعری زندہ رہنے والی ہو وہ اس وقت سے پہلے کی ہو جب انھیں ہر محاورے کو نظم
 کرنے کا خیال پیدا ہوا۔ محاورے کی وجہ سے شعر بلند نہیں ہوتا ہاں اگر اس میں کوئی
 صداقت موجود ہو تو محاورہ اسے چمکا دیتا ہو۔ دراصل محاورہ ہندی شاعری میں اتنی مفید
 نہیں جتنی تشبیہات و استعارات کی فراوانی نئے استعارے بنانے میں کبھی کبھی محاوروں
 سے مدد لی گئی ہو مگر تشبیہات و استعارات اسی لیے شعر میں استعمال ہوتے ہیں

کہ ان کے ذریعے سے معنی آفرینی، حسن آفرینی اور اختصار تینوں کا خلق ادا ہو جاتا ہو۔ نئی زبان استعارات سے بنتی ہو۔ کم از کم اس کے سانچے اسی طرح تیار ہوتے ہیں خیال کو نئی راہیں ملتی ہیں، ذہنی فضا وسیع ہوتی ہو، زبان آگے قدم بڑھاتی ہو۔ اس طرح دیکھیے تو ہمارے تمام اچھے شاعر دو گروہوں میں منقسم ہو جاتے ہیں۔ میر، داغ، ذوق زبان کو محفوظ کرنے والے ہیں۔ غالب، اقبال، انیس زبان کو آگے بڑھانے والے ہیں۔ غالب و اقبال کی ترکیبیں ادب و انشا کے چمن ہیں ان کی حیثیت دیاسلاتی کی ہو جس سے پڑھنے والوں کی آتش بازی چھوٹتی ہو۔ جب کوئی استعارے و تشبیہات استعمال کرتا ہو تو کہیں کہیں اس کے انداز میں اجنبیت آجاتی ہو۔ اس کے خیال کے سانچوں اور علامتی مترادفات سے لوگ پوری طرح واقف نہیں ہوتے۔ اسی وجہ سے قواعد کی رو سے اعتراضات پیش کرتے ہیں۔ حالانکہ یہ یاد رکھنا چاہیے کہ اقبال اور غالب کا کام قواعد کی پابندی نہیں۔ قواعد کا کام ہو کہ ان اشخاص کی مقرر کردہ شاہ راہوں پر چلے اور ان کے طرز کو دیکھ کر اپنے قوانین مرتب کرے۔

۲۔ حضرت شاہ محدث دہلوی کے متعلق مشہور ہے کہ وہ ایک دفعہ کسی آبیہ کرتبہ کے معجزات بیان کرتے ہوئے یہ بھی فرما گئے تھے کہ اس کی تلاوت سے سبکساران ساحل "دام موج و حلقہ ہائے ہنگ" دونوں سے اچھی طرح عہدہ برا ہو سکتے ہیں۔ راوی ناقل ہو کہ کسی یتیم و سیر راہ رو کو یہ نسخہ ایسا ہاتھ آگیا تھا کہ روز اپنی "ضروریات" کے سلسلے میں اسی اسم اعظم کے زور سے جننا پا رہا جایا کرتا تھا۔ کچھ عرصے کے بعد اس نے اظہار عقیدت کے لیے شاہ صاحب موصوف کو مدعو کیا اور اس وقت یہ معلوم ہوا کہ مسیحا بھی کبھی کبھی بیار ہو جایا کرتے ہیں۔

قریب قریب ایسا ہی خیال ایک طبقے کا اقبال کے متعلق ہو۔ رسالہ جامعہ دہلی میں دو تین سال ہوئے بھی اعظم گڑھی کی ایک نظم شایع ہوئی۔ اس کا "انجام" کچھ ایسا

ہی تھا۔ اخبار دینہ بخون نے اکثر اپنے شذرات میں اس پر افسوس کیا کہ ملک کی بد قسمتی سے ”مجلس آئین و اصلاح و رعایات و حقوق“ کی جادوگری سے واقف کا کلیم سرایہ داروں کی فرعونیت سے مسحور ہو جاتا ہو اور ”نفس کو آشیاں“ سمجھنے لگتا ہو۔ یہ لوگ شاعر کے اس قول کو بڑے فخر سے بیان کرتے ہیں:-

اقبال بڑا اُپدیشک ہو من باتوں میں موہ لیتا ہو
گفتار کا یہ غازی تو بنا کر دار کا غازی بن نہ سکا

مگر اس شعر کو اپنے جواز میں پیش کرنا ایسا ہی ہے جیسا رسالہ ”اردو“ کے ریویو نگار نے ایک دفعہ کیا تھا۔ سال نامہ ”کاروان“ کی پہلی اشاعت میں پروفیسر تاثیر نے اقبال کا ایک لطیفہ نقل کیا۔ تاثیر نے جب اقبال سے ”کاروان“ کے لیے اشعار کی فرمائش کی تو انھوں نے کہا کہ ”اردو میں شعر نازل ہی نہیں ہوتے“۔ یہی جملہ اردو کے ریویو نگار کی ماراٹگی کا باعث ہوا۔ حالانکہ سینکڑوں ہائیں تفریح طبع کے طور پر کہی جاتی ہیں اور ان کو لفظ بلفظ صحیح سمجھنا ان کی شعریت کا خون کرنا ہو۔ پھولوں کی خوشبو کو ترازو میں تولنے والے ہی اس شعر سے یہ نتیجہ نکالیں گے کہ یہ ”اقبال جرم“ ہے۔

مگر اس سے قطع نظر یہ بحث بڑی دل چسپ ہو کہ اقبال کی زندگی اور شاعری میں تضاد ملتا ہو یا نہیں اور یہ تضاد کہاں تک ان کی شاعری کی صداقت میں خلل انداز ہوتا ہو۔ جو لوگ ایسا کہتے ہیں وہ زیادہ تر ۱۹۲۲ء تا ۱۹۳۱ء تک کے دور پر نظر رکھتے ہیں ۱۹۲۲ء میں اقبال کو ”سر کا خطاب ملا۔ سالک صاحب نے ایک نظم لکھی جس کا عنوان تھا۔ ”سرکار کے دربار میں سر ہو گئے اقبال“ پھر وہ پنجاب کونسل کے ممبر منتخب ہو گئے۔ ۱۹۲۸ء میں انھوں نے سر محمد شفیع کے ساتھ مل کر سائنس کمیشن سے تعاون کیا اور ۱۹۳۲ء میں راولپنڈی میں کانفرنس میں شرکت کے لیے سرکاری نمائندے کی حیثیت سے انگلستان تشریف لے گئے۔ اقبال کی ۶۱ سالہ زندگی میں صرف آٹھ سال

ایسے نکلتے ہیں جن کے متعلق کہا جاسکتا ہو کہ وہ ان کی شاعری کے عام رجحان سے ہم آہنگ نہیں۔ اسی کی بنا پر یہ کہنا صحیح ہوگا کہ عام طور پر اقبال کی زندگی اور ان کی شاعری میں حیرت انگیز یکسانیت پائی جاتی ہو اور تھوڑے سے عرصے کو چھوڑ کر جب ان کے قدم ذرا متزلزل ہو گئے تھے، ساری عمر وہ اُسی راستے پر گامزن رہے جو ان کی شاعری کا تقاضا پکارنے والے پکارتے تو ہیں کہ زندگی اور شاعری میں وحدت ضروری ہو، مگر یقینی کہاں ہو غالب کا وہ شعر دیکھیے۔

ہندگی میں بھی وہ آزادہ و خود ہیں کہ ہم
اٹے پھر آئے در کعبہ اگر وا نہ ہوا

اور مکاتیب غالب پڑھیے جو راہ پور سے شائع ہوتے ہیں تو آپ کو معلوم ہوگا کہ آزادی نو درکنار غالب ضرورت کے وقت طرح طرح سے روپیہ مانگتے تھے اور جب نواب کلب علی خاں سے "آشیاں چیدن" والے مسئلے پر اختلاف ہوا تھا تو کس کس طرح سے انھیں خوش کرنے کے لیے جتن کرتے تھے۔ دنیا کے اور بڑے بڑے شعرا کو ایجیے۔ ایک رنگی کم ملے گی، رنگارنگی زیادہ۔ اردو میں داغ جیسے لوگ کم ہیں، امیر جیسے زیادہ۔ مگر میرا تو خیال یہ ہو کہ یہ ہم آہنگی مستحسن تھی۔ مگر ضروری نہیں۔ شاعری ایک باطنی تجربہ کا روشن تجل ہے۔ تجربے کا جو ہر جتنا قیمتی ہوگا اسی قدر قیمتی اس کی شاعری ہوگی اس تجربے کا اظہار اشعار میں ہونا ہو اور اظہار خیال (Expression) کے ذریعے سے ابلاغ خیال (Communication) ہو جاتا ہو۔ چنانچہ شاعر کا مقصد وہیں پورا ہو گیا جہاں اس کے اشعار مکمل ہو گئے۔ شاعر صحیح معنوں میں اپنے اشعار میں جلوہ گر ہوتا ہو۔ جو شخصیت اشعار کے ذریعے سے ظاہر ہوتی ہو اسی سے ہمیں سروکار رکھنا چاہیے۔

باقی سب کہانیاں ہیں۔

یوں دیکھیں تو ہمیں اقبال کے کلام میں حیرت انگیز یکسانیت و یکسانیت ملتی ہو۔

ان کے کلام اور ان کی زندگی کا راستہ ایک ہے۔ جو شخصیت اشعار میں جھلکتی ہو وہی لاہور کے ایک گوشے میں نظر آتی تھی۔ ان کی فطانت، ذہانت، ہمدانی، ہمہ گیری کو لوگ کتنا ہی روئیں، زندہ رہنے والی چیز وہی ہے جو وہ اپنے اشعار میں چھوڑ گئے ہیں۔ وقت کا اثر اس پر پڑ سکتا ہے اس پر نہیں۔ یہ زمان و مکان سے ماورا ہے۔ اس میں جو تخلیقی قوت ہے وہ ہمیشہ پڑھنے والوں کی تخلیقی قوتوں کو بیدار کرے گی۔ اس چنگاری سے ہمیشہ چراغاں روشن ہوتے رہیں گے۔

۳۔ کچھ اشخاص ایسے بھی ہیں جو اقبال کو (Parochial) کہتے ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ اقبال صرف مسلمانوں کے شاعر ہیں۔ دوسروں کو ان سے اور انھیں دوسروں سے کیا سروکار۔ اس خیال کو ذرا آگے بڑھائیے تو ٹیگور کا فلسفہ زندگی صرف ہندوؤں کے لیے گویا ہے۔ اس کا پیغام سوا المانیوں کے سب کے لیے بے معنی۔ بلٹن کی تعلیم صرف مسیحی تعلیم کا عکس ہے اور کچھ نہیں۔ ظاہر ہے کہ یہ خیال کس قدر مضحکہ خیز ہے۔ اقبال عالم گیر انسانیت کی تکمیل چاہتے ہیں۔ اس کے لیے جو راستہ ان کے خیال میں موزوں ہو اس کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ خالص جمالیاتی شاعری کے خلاف ہیں۔ وہ اپنی کوششوں کو ایک بلند نصب العین، ایک اعلیٰ مقصد کے لیے صرف کرتے ہیں۔ پہلے وطن کو قدر اعلیٰ اور خاک وطن کے ہر ذرے کو دیوتا سمجھتے تھے۔ جب ذرا نظریں وسعت آئی تو دیکھا کہ یہ تصور بہت محدود ہے۔ اس میں صرف آدیاتی، یا صرف الماندی، یا صرف اطالوی کی ہی گنجائش ہے۔ جب ان کا ترانہ شائع ہوا۔

”چین و عرب ہمارا ہندوستان ہمارا
مسلم ہیں ہم وطن ہو سارا جہاں ہمارا“
تو ان کے بہت سے ہندو دوستوں نے کہا کہ اقبال اب ہمارے شاعر نہیں رہے بلکہ ایک فرقے کے شاعر ہو گئے۔ یہ کہنا صحیح نہیں۔ اقبال کی شاعری میں سب کے لیے جنس حیات موجود ہے۔ انھوں نے فارسی میں اس وجہ سے شعر کہنے شروع کیے کہ وہ

ہندوستان سے باہر تمام عالم اسلامی تک اپنی آواز پہنچانا چاہتے تھے! انھوں نے جہاں
 کہیں وطن کے خلاف کچھ لکھا ہو وہاں اس محدود تصور کو لیا ہو جس میں اور کچھ نہیں
 ساسکتا۔ وہ تنگ نظر اور محدود ذہنیت، جس کی بنا پر سفید سرمایہ داروں کی جگہ
 سیاہ سرمایہ دار اور سفید غاصبوں کی جگہ سیاہ غاصب بدلے جاتے ہیں، اقبال کو پسند
 نہیں۔ مگر وہ وطن کی اصلاح و فلاح کے دل سے خواہاں اور اس کے تمام دکھ درد میں شریک
 ہونے کو تیار ہیں۔ ضربِ کلیم میں ایک نظم ہو جو اپنی گونا گوں خوبیوں کی وجہ سے ان کی بہترین
 نظموں میں شمار کیے جانے کے قابل ہو۔ اس کا عنوان ہو ”شعاعِ امید“۔ چند اشعار ملاحظہ ہوں:-
 اک شوخ کرن شوخ مثال نگہ حور

آرام سے فارغ، صفت جو ہر سیما ب

بولی کہ مجھے رخصت تنویر عطا ہو

جب تک نہ ہو مشرق کا ہر اک ذرہ جہاں تاب

چھوڑوں گی نہ میں ہند کی تاریک فضا کو

جب تک نہ اٹھیں خواب سے مردانِ گراں خواب

خاور کی امیدوں کا یہی خاک ہو مرکز

اقبال کے اشکوں سے یہی خاک ہو سیراب

چشمِ مہ و پدرویں ہو اسی خاک سے روشن

یہ خاک کہ ہر جس کا خرف ریزہ در ناب

اس خاک سے اُٹھے ہیں وہ غواصِ معانی

جن کے لیے ہر بحرِ پُر آشوب ہو پایاب

جس ساز کے نغموں سے حرارت تھی دلوں میں

مفضل کا وہی ساز ہو بیگانہ مضراب

بُت خانہ کے دروازے پر سوتا ہو برہن

تقدیر کو روتا ہو مسلمان تہ محراب

کیا وطن کی عظمت، وطن کے مسائل سے دل چسپی، وطن کے حال زار پر افسوس

اس سے بہتر طریقے سے ادا ہو سکتا ہو؟

وطنیت کا وہ تصور جس میں اپنے ملک کے سوا کسی کی گنجائش نہیں اب ختم ہو گیا۔ اسے زندہ کرنے کی جتنی کوششیں ہیں بے وقت کی راگنیاں ہیں۔ اب تو ساری جماعتوں کو ایک عالم گیر نظام میں منسلک کرنے کا وقت ہو۔ ہر تحریک کا نصب العین یہی ہو، چاہے وہ سوشلزم ہو چاہے اسلام۔ پھر اقبال پر یہ اعتراض کہاں تک جاتر ہو کہ وہ ایک فرقے کا شاعر ہو۔

۴۔ اب بعض ایسے اعتراضات ملاحظہ ہوں جو اس نئی پود کے ہیں جو اپنے زعم میں اقبال سے آگے بڑھ گئی ہو۔ اردو شاعری کو سب سے پہلے اقبال نے زندگی کے مسائل سے آشنا کرایا۔ حالی، اکبر اور چک بست کا کلام نقش اول ہو۔ اقبال کے یہاں ”گرہِ ابر بہار“ اور ”خندہٴ تیغِ اہیل“ دونوں ملتے ہیں۔ انھوں نے مسائل ہمہ پہلے زنی بھی کی ہو۔ کبھی خضر کی زبان سے زندگی، سلطنت، سرمایہ داری، مزدور اور دیہاتے اسلام کے عقودوں کو حل کیا ہو، کبھی شمع کی زبان سے روشنی، گرمی اور سوز و گداز کا پیغام سنایا ہو، کبھی نقاب اٹھا کر خود سامنے آئے ہیں۔ بانگ درا اور بال جبریل کی اشاعت میں بارہ تیرہ سال کا فصل ہو۔ اس عرصے میں اقبال کی کئی فارسی کتابیں شائع ہوئیں۔ پیام مشرق، زبورِ عجم، جاوید نامہ، مسافر، ان میں حالات حاضرہ پر تبصرے ہیں، کتاب دل کی تفسیریں اور خواب جوانی کی تعبیریں ہیں۔ جیتی جاگتی، جانی پہچانی زندگی کے مرتعے ہیں۔ اقبال کی کوششوں سے جدید اردو شاعری میں ایک نیا رنگ و آہنگ پیدا ہوا۔ شاعر شباب شاعر انقلاب ہو گئے۔ اگر اقبال نہ ہوتے تو آپ ”ناسر اجوانی“

اور ”جنگل کی شہزادی“ والے جوش کا کلام سنتے رہتے۔ ”نعرۂ شباب“، ”بغاوت“، ”کسان“ والے جوش کا وجود ہی نہ ہوتا، جامن والیاں، آپ کو ملتیں، لیکن ”ضعیفہ“ اور مزدور دوشیزہ نہ ہوتی۔ اس طرح دوسرے تمام نوجوان شاعر، روش صدیقی، احسان بن دانش، ساعر، مجاز، جمالیاتی احساس کے طلسم میں گرفتار ہوتے۔ ان سب کے یہاں جو کچھ ہو وہ اس شاعر کی انقلاب آفریں نظموں کی آواز بازگشت ہو جس نے سب سے پہلے سرمایہ دار اور مزدور کی آویزش کو دیکھ کر مزدور کا ساتھ دیا، جس نے آزادی ہند کی طرف سب سے پہلے توجہ دلائی اور آزادی کے معنی صرف ہوم رول نہ لیے، جیسا کہ چک بست نے کیا تھا جس نے مذہب کے اصولوں پر کارفرما ہو کر مذہب کے رواجی اور کاروباری نقطہ نظر کے خلاف احتجاج کیا، جس کی حریت فکر نے قدیم سانچوں کو چھوڑ کر خیال کے نئے سانچے بنائے اور آنے والی نسلوں کے لیے سینکڑوں نشان راہ اپنے چھوڑے۔ اس کے خلاف ایک نام نہاد ترقی پسند ”آرٹ کے ترقی پسند نظریہ“ میں فرماتے ہیں۔

”اقبال کی شاعری حالانکہ وہ اس سے کہیں زیادہ زوردار ہو، زیادہ خیالی ہو۔ اس ماضی کے عشق میں جو اپنے مردے کبھی کا دفن کر چکا ہو، اقبال اسلام کے رنج و محن کے ترانے گاتے ہیں۔ ایک ناممکن اور بے معنی بین اسلامزم کی دعوت دیتے ہیں اور چیخے، پھلاتے، روتے، دھمکاتے، قدیم گل و بلبل کے گیت گاتے (اکثر بڑی خوش الحانی کے ساتھ، اس مرکز کی طرف آجاتے ہیں جو بڑی حد تک اس قسم کی شاعری کے وجود اور الہام کا بانی مبنی ہو، یعنی اسرار خودی۔ لیکن باوجود سینکڑوں شکوک اور جوابات شکوک کے، باوجود آہ و بکا اور آنسوؤں اور التجاؤں کے وہ جو تنہا کبھی واپس نہیں آسکتا۔ (اقبال تو اس میں کامیاب ہوئے نہیں اور حقیقت جو ہو رہے گی)۔ ٹیگور اور اقبال کی شاعری بیماروں کی طرح زندگی سے گریز کرتی ہو اور

حقیقت کو بھلانے کی خواہش سے پیدا ہوتی ہے، اور باوجود اپنی خوبصورتی کے محض خواب و خیال ہو۔ بجاتے اس کے کہ یہ ہماری قوت تنقید کو جگاتے، بجاتے اس کے کہ وہ ترقی کی ان قوتوں کو مدد دے جو سوسائٹی میں کام کر رہی ہیں، یہ ہم کو صرف غیر عملی اور بے حرکت کی طرف کھینچتی ہو اور اس سے زیادہ رجعت پسندانہ ہے۔

اس شاعری سے متاثر ہو کر، خاص طور پر ٹیگور کی شاعری، ہمارے دہس کا بیشتر حصہ ایک بے جان ادب سے بھر گیا ہو۔ ایک ایسا ادب جو زندگی سے کوئی تعلق نہیں رکھتا اور بالکل تنگ نظر ہو، اور آرٹ میں بھی یہی مذہبی اور معرفتی رجحان دکھائی دیتا ہو۔ وہی اپنی زندگی کے اصلی اور اہم مسئلوں سے دور بھاگتا ہو، " (رسالہ اردو)

میں نے اقبال کے متعلق پورا اقتباس اس وجہ سے دے دیا ہو کہ تحریف کا شبہ نہ رہے۔ اسے غور سے دیکھا جائے تو معلوم ہو گا کہ آدمی اپنے نقطہ نظر کی خاطر سچ کو کس حد تک نظر انداز کر سکتا ہو۔ احمد علی صاحب کو اقبال سے یہ شکایت ہو کہ۔

۱۔ اقبال کی شاعری خیالی ہو۔

۲۔ وہ ایک ناممکن اور بے معنی پین اسلامزم کی دعوت دیتی ہو۔

۳۔ پیاروں کی طرح زندگی سے گریز کرتی ہو اور حقیقت کو بھلانے کی خواہش سے پیدا ہوتی ہو۔

۴۔ یہ ہم کو بے عملی کی طرف کھینچتی ہو۔

۵۔ رجعت پسندانہ ہو۔

اس فرد جرم کو دیکھیے۔ کونسی بھی اسے تسلیم کر سکتا ہو۔ اقبال اور ٹیگور کا فلسفہ زندگی اس قدر مختلف ہو کہ دونوں کا نام ایک سانس میں لیا ہی نہیں جاسکتا۔ ٹیگور کی شاعری خیالی ضرور ہے، اس میں ایک رومانی یا صوفیانہ پہلو پایا جاتا ہے، کسی رتھ کے آنے کا وہ ہمیشہ سے منتظر ہو، مگر اس کا دل درد سے لبریز اور اس کی آنکھ

آنسوؤں سے غم ناک ہو، اپنے گرد و پیش سے، ماحول کے تقاضوں سے، وہ متاثر ہوتا ہو۔ اس کی شاعری میں باوجود روحانی اثرات کے واقعیت (Realism) ملتی ہے۔ امن کی دیوی کا یہ پجاری دنیا کے کرب و تکلیف کا علاج ایک روحانی شانتی میں دیکھتا ہو۔ اہل نظر جانتے ہیں کہ اس میں گرمی اور حرارت موجود ہو۔ ظاہر بن یہ کہتے ہیں کہ ٹیگور الفاظ کے طلسم میں خیالی دنیا کے خواب دیکھتا ہو۔ خود شاعر ایسے لوگوں سے یہ کہہ کر خاموش ہو جاتا ہو ”ہتوڑے کی ضربیں نہیں بلکہ آپ رواں کا رقص اپنے نغموں سے سنگ ریزوں کو سڈول بناتا ہو۔ ٹھوکر زمین سے گرد پیدا کر سکتی ہو، اناج نہیں!“

مگر اقبال پر تو یہ اعتراض وارد ہو ہی نہیں سکتا جس نے شاعری کو خیالی فضاؤں سے نکال کر عمل کی دنیا میں سیر کراتی، جس نے زندگی کے مسائل، جہالت، غربت، غلامی کی طرف اپنے سامعین کو توجہ کیا، جس کے تخیل کی رنگ آمیزی سے زندگی کی تصویر اور بھی شوخ ہو گئی، اس کی شاعری کو خیالی کہنا ہرگز صحیح نہیں۔ یہاں صرف اس قدر اشارہ کافی ہو۔ اس کی تشریح میں یہ داستان بہت طویل ہو جائے گی۔ دوسری چیز چوں کہ ایسی ہے جس کے متعلق موافق یا مخالف رائے دی جاسکتی ہو، اس لیے اس پر زیادہ اصرار مناسب نہیں۔ بین اسلامزم ناممکن ہو اور بے معنی ہو یا فطری اور قرآنی قیاس اس کا جواب سوائے وقت کے اور کوئی نہیں دے سکتا۔ لیکن جس طرح ساری دنیا کے

مزدوروں کو ایک شیرازے میں منسلک کرنے کی صدا (Workers of the World Unite) بے معنی نہیں کہی جاسکتی، اسی طرح ایک خدا اور رسول کا کلمہ پڑھنے والوں کو یکجا کرنے کی کوشش بے معنی کیسے ہو سکتی ہو۔ اسلام کی حقیقی تعلیم پر عرب و عجم، روم و تاتار، رنگ و خوارزمی کا پردہ پڑ گیا تھا، وہ اٹھ جاتے تو یہ حقیقت پھر سامنے آجائے گی کہ تمام مسلمانوں کے دل الگ الگ ہوتے ہوئے اور اپنے مخصوص حالات میں گرفتار ہونے کے باوجود بھی ایک ہی طرح دھڑکتے ہیں۔ فلسطین میں جو بیچرہ دستیاں ہو رہی ہیں ان پر

نہ صرف آزاد ترکی مضطرب ہو بلکہ غلام ہندوستان اور نیم آزاد عراق و مصر بھی بے چین ہیں۔ اس چنگاری کو شعلہ بننے کیا دیر لگتی ہو۔

آگے چل کر ہمارے یہ ترقی پسند مصنف دعویٰ کرتے ہیں کہ اقبال کی شاعری بیماروں کی طرح زندگی سے گریز کرتی ہو اور حقیقت کو بھلانے کی خواہش سے پیدا ہوتی ہو۔ اس سے زیادہ نا انصافی کسی کے ساتھ نہیں ہو سکتی کہ وہ ایک طرف سے لڑے اور دوسری طرف اس کا نام لکھا جائے حقیقت کو بھلانے کی خواہش کا نتیجہ کیا ہوتا ہو۔ انسان یا تو تصوف کی یا فلسفہ کی پناہ لیتا ہو اور نہیں تو جذبات نگاری کے سیلاب میں غرق ہو جاتا ہو۔ اقبال ان تینوں گمراہیوں سے واقف ہیں۔ وہ انہیں وادئی بے راہ کہتے ہیں۔ ان کا فلسفہ وہ ہے جو ”خون جگر سے لکھا جائے“ جس میں ”مستی کردار“ نمایاں ہو۔ ان کا تصوف ”سیکینی و محکومی و نرمیدی جاوید“ والا تصوف نہیں۔ ان کی ”شرح محبت میں عشرت منزل حرام“ ہو اس لیے ان کے کلام کے متعلق یہ کہنا کہ یہ زندگی سے گریز کرنا ہو (Escapist) ہو اگر صحیح نہیں ہو سکتا۔ اقبال زندگی کو بھلانے کے لیے نہیں، زندگی کی تلخیوں سے سب کو آشنا کرانے کے لیے اور ہو سکے تو ان کو گوارا بنانے کے لیے آیا تھا۔ برسوں سے اردو کے شاعر، ساری دنیا سے الگ اپنی دنیا آباد کیے بیٹھے تھے۔ زندگی کا تھا ضا کچھ تھا اور ان شعر کا کچھ اور۔ خیالی فضاؤں میں پرواز، نازک اور پُر پیچ انداز بیان، استعارے کے اندر استعارہ اور تشبیہ کے اندر تشبیہ، یہ ان شعر کا سرمایہ کمال تھا؛ اس نے اس بت کو توڑا، جالیانی نقطہ نظر کے خلاف جہاد کیا، (Art for art's sake) کے فریب کی قلعی کھولی؛ پھر بھی انہیں زندگی سے گریز ان کہا جائے تو اس کا کیا علاج۔

کیا اقبال کی شاعری بے علمی کی طرف لے جاتی ہو۔ کیا ان کی تسلیم سے نواسے عمل شل ہو جاتے ہیں۔ کیا وہ اپنی بائسری کے نعموں سے راستہ چلنے والوں

کو اپنی طرف کھینچ لیتے ہیں یا ان کی تالوں سے بچھے ہوئے دل جوش میں آجاتے ہیں اور قلب میں گرمی پیدا ہوتی ہے؟ ان اشعار کو پڑھیے ان سے کیا مترشح ہوتا ہے۔

یہی آئین قدرت ہو یہی اسلوب فطرت ہو

جو ہو راہ عمل میں گام زن محبوب فطرت ہو

کیوں گرفتار طلسم ہیچ مقداری ہو تو

دیکھ تو پوشیدہ تجھ میں شوکت طوفاں بھی ہو

شعلہ بن کر پھونک دے غاشاک غیر اللہ کو

خوف باطل کیا کہ ہو غارت گر باطل بھی تو

تو ہی تاداں چند کلیوں پر قناعت کر گیا

ورنہ گلشن میں علاج تنگی داماں بھی ہو

ہر مسلمان رگ باطل کے لیے نشتر تھا

اس کے آئینہ ہستی میں عمل جو ہر تھا

جو بھر و سا تھا اُسے قوت بازو پر تھا

ہر تمہیں موت کا ڈر، اس کو خدا کا ڈر تھا

ہر کوئی مست پئے ذوق تن آسانی ہو

تم مسلمان ہو، یہ انداز مسلمان ہی ہو

تم ہو گرفتار سراپا وہ سراپا کردار

تم ترستے ہو کلی کو وہ گلستاں بہ کنار

آج بھی ہو جو براہیم کا ایاں پیدا

آگ کر سکتی ہو انداز گلستاں پیدا

اسی کشاکش پیہم سے زندہ ہیں اقوام
بہی ہو راز نب و ماب ملت عربی
 پختہ تر ہو گردش پیہم سے جام زندگی
ہو بہی اس بے خبر رازِ دوام زندگی
 اپنی دنیا آپ پیدا کر اگر زندوں میں ہو
 ستر آدم ہو ضمیر کن فکاں ہو زندگی
 زندگانی کی حقیقت کو کہن کے دل سے پوچھ
 جوئے شیر و تیشہ و سنگ گراں ہو زندگی
 آشکا ما ہو یہ اپنی قوت تسخیر سے
گرچہ اک مٹی کے پیکر میں تھاں ہو زندگی
 ہو صداقت کے لیے جس دل میں مرنے کی ٹرپ
 پہلے اپنے پیکر خاکی میں جاں پیدا کرے
 زندگی کی قوت پہنہاں کو کر دے آشکار
تا یہ چنگاری فروغ جاوداں پیدا کرے
 یہ گھڑی محشر کی ہو تو عرصہ محشر میں ہو
 پیش کر غافل عمل کو حتی اگر دفتر میں ہو
کوئی اندازہ کر سکتا ہو اس کے زور بازو کا
 نگاہ مرد مومن سے بدل جاتی ہیں تقدیریں
 یقین محکم، عمل پیہم، محنت فاتح عالم
 جہاد زندگانی میں یہ ہیں مردوں کی شمشیریں

عمل سے زندگی بنتی ہو جنت بھی جہنم بھی
 یہ انسان اپنی فطرت سے نہ لوری ہو نہ ناری ہو
 خورشید جہاں تاب کی صورتیں شر میں
 آیا وہ اک تازہ جہاں تیرے ہنر میں
 جچتے نہیں بجٹے ہوتے فردوس نظر میں
 جنت تیری پنہاں ہو تیرے خون جگر میں
 اری پیکرِ گل کو شش پیہم کی جزا دیکھ

ضربِ کلیم کے ناظرین سے خطاب دیکھیے :-

جب تک نہ زندگی کے حقائق پہ ہو نظر تیرا زجاج نہ ہو سکے گا حریف سنگ
 یہ زور دست و ضربت کاری کا ہو مقام میدان جنگ میں نہ طلب کر نوائے جنگ
 خون دل و جگر سے ہو سرمایہ حیات فطرت ہو ترنگ ہو غافل نہ جلتزنگ
 صرت ایک فارسی قطعہ اور ملاحظہ ہو۔

میارا بزم بر ساحل کہ آنجا نوائے زندگانی نرم خیز است
 ہدایا غلط و با موجش در آویز حیات جاوداں اندر ستیز است
 حرکتِ عمل، پیکار کا فلسفہ سکھلانے والے کے متعلق یہ کہا جاتے کہ وہ بے عمل
 کی تعلیم دیتا ہو، انتہا ہو۔ ماضی کے گڑے مردوں کو اگھاڑنے والے کا یہ پیغام
 بھی دیکھیے۔

نغمہ بیدارتی جمہور ہو سامانِ عیش
 قصہ خواب آدرا اسکندر و جم کب تلک
 آفتاب تازہ پیدا بطنِ گیتی سے ہوا
 آسماں ڈوبے ہوئے تاروں کا ماتم کب تلک

کیفیت باقی پرانے کوہ و صحرا میں نہیں

ہر جنوں تیرا نیا پیدا نیا ویرانہ کر

ہاں یہ سچ ہو چشم بر عہد کہن رکھتا ہوں میں

اہل محفل سے پُرانی داستان کہتا ہوں میں

یادِ عہدِ رفتہ میری خاک کو اکسیر ہو

میرا ماضی میرے استقبال کی تفسیر ہو

سانے رکھتا ہوں اس دردِ نشاط افزا کو میں

دیکھتا ہوں دوش کے آئینہ میں فردا کو میں

کھول کر آنکھیں مرے آئینہ گفتار میں

آنے والے دور کی دھندلی سی اک تصویر دیکھ

آبِ روانِ کبیر میرے کنارے کو جی

دیکھ رہا ہو کسی اور زمانے کا خواب

پردہ اٹھا دوں اگر عالم افکار سے

لانہ سکے گا فرنگِ میری نواؤں کی تاب

اعتراض کرنے والے یہ دیکھ لیتے ہیں کہ اقبال ماضی کے شاعر ہیں۔ وہ یہ بھول جاتے

ہیں کہ اقبال جتنے ماضی کے شاعر ہیں اتنے حال و استقبال کے شاعر بھی ہیں۔ اقبال

نے زمانوں کو خالوں میں تقسیم نہیں کیا، وہ زمان و مکان کو ایک عارف کی نظر سے

دیکھتے ہیں۔ وہ اپنے سامعین کو آگے بڑھانا چاہتے ہیں۔ ماضی کی بنیادوں پر مستقبل

کی تعمیر کرتے ہیں۔ اب یہ دیکھیے کہ ان پر رجعت پسندی کا الزام کہاں تک عاید ہو سکتا ہو۔

رجعت پسندی قدامت کی آخری خندق ہو۔ اقبال نہ جدیدیت کے پیرو ہیں نہ

قدامت کے نام لیوا، وہ دراصل ان دونوں حد بندیوں سے بہت آگے نکل گئے ہیں۔

ان کا اصول وہی ہو جو مولوی عبدالحق صاحب نے انجمن ترقی پسند مصنفین کے سالانہ جلسے میں بیان کیا تھا کہ کوئی چیز نہ اس وجہ سے اچھی ہو کہ وہ نئی ہو اور نہ اس وجہ سے بُری ہو کہ وہ پرانی ہو۔ افسوس ہو کہ اس انجمن کے اکثر ارکان اسے فراموش کر چکے ہیں۔ اقبال کے دل میں آزادی کی سچی تڑپ موجود ہو۔ حریت فکر پر وہ جان دیتے ہیں۔ سرمایہ دار کے دشمن اور مزدور کے حامی ہیں۔ مولوی اور ملا سے نفرت کرتے ہیں صرفیں کی پدمذاتی سے نالاں ہیں اور خانقاہوں کے خلاف۔ ان کا مذہب رسم و رواج نہیں، قرونِ اولیٰ کا اسلام ہو۔ غلامی کی ذلت کا خیال کر کے انھیں شرم آتی ہو۔ خدا سے شکوہ کرتے ہیں کہ تو نے مجھے اس دلیں میں پیدا کیا جہاں کے بندے غلامی پر رضامند ہیں۔ پھر بھی ان کو رجعت پسند کہنا کیسے صحیح ہو سکتا ہو۔ شاید وہ چیز جس میں اشتراکیت مذہب سے بغاوت، مادہ پرستی کی تلیقن، اورستی قسم کے جنسی رجحانات موجود نہ ہوں رجعت پسندانہ ہو۔ ہمارے نام نہاد نقاد خود اسلام کو رجعت پسندانہ کہتے ہیں اس لیے انھیں اقبال بھی دیسے ہی نظر آئے۔ بہر حال میں چند متفرق عنوانات پر کچھ شعر پیش کر کے آگے بڑھنا چاہتا ہوں۔ دیکھیے ان سے قدامت ٹپکتی ہو یا جدیدیت رجعت پسندی یا آزاد خیالی۔

آزادی کی تڑپ دیکھیے۔

بندگی میں گھٹ کے رہ جاتی ہر اک جوئے کم آب

اور آزادی میں بحر بیکراں ہو زندگی

غلامی کیا ہو ذوقِ حسن و زیبائی سے محرومی

جسے زیبا کہیں آزاد بندے ہو وہی زیبا

بھروسہ کر نہیں سکتے غلاموں کی بصیرت پر

کہ دنیا میں فقط مُردانِ حر کی آنکھ ہو بینا

وہی ہی صاحبِ امر و جس نے اپنی کوشش سے
 زمانے کے سمندر سے نکالا گوہرِ فردا
 اسی طائرِ لاہوتی اس رزق سے موت اچھی
 جس رزق سے آتی ہو پرواز میں کوتاہی
 رہبانیت، ملا، صوفی اور زاہدِ سالوس کے خلاف اشعارِ ملا خطہ ہوں :-
 قدم کیا چیز ہو قوموں کی امانت کیا ہو
 اس کو کیا جانیں یہ بے چارے دورِ کثرت کے امام
 ملّا کو جو ہو ہند میں سجدے کی اجازت
 ناداں یہ سمجھتا ہو کہ اسلام ہو آزاد
 اے پیرِ حرمِ رسم و رہ خانقہ چھوڑ
 مقصودِ سمجھ میری متاعِ نظری کا
 اللہ رکھے تیرے جوانوں کو سلامت
 دے ان کو سبقِ خود شکنی، خود نگری کا
 اے مردِ خدا تجھ کو وہ قوت نہیں حاصل
 جا بیٹھ کسی غار میں اللہ کو کر یاد
 مسکینی و محکومی و نومیدی جا دید
 جس کا یہ تصور ہو وہ اسلام کو ایجاد
 ممکن نہیں تخلیقِ خودی خانقہوں سے
 اس شعلہٴ نم خوردہ سے ٹوٹے گا شرِ کیا
 رہا نہ حلقہٴ صوفی میں سوزِ عشتاقی
 فسانہ ہاتے کرامات رہ گئے باقی

کرے گی دادِ محشر کو شہِ سار
 کتابِ صوفی و ملا کی سادہ اور اتنی
 صوفی کی طریقت میں فقط مستیِ احوال
 ملا کی شریعت میں فقط مستیِ گفتار
 شاعر کی نوا، مردہ و افسردہ بے ذوق
 افکار ہیں سرست نہ خوابیدہ نہ بیدار
 وہ مرد مجاہد نظر آتا نہیں مجھ کو
 ہو جس کی رگ و پے میں فقط مستیِ کردار
 ایک جگہ اور لکھتے ہیں۔

کریں گے اہل نظر تازہ بستیاں آباد
 مری نگاہ نہیں سوتے کوفہ و بغداد
 نہ فلسفی سے نہ ملا سے ہو غرض مجھ کو
 یہ دل کی موت وہ اندیشہ و نظر کا ناد
 میں جاتے ہوں انجام اس کا جس معرکے میں ملا ہوں غازی
 ۵۔ ایک ترقی پسند مصنف کی گہرا نشانیاں آپ نے دیکھیں۔ انہیں کے ایک
 بھائی بند نے علی گڑھ کے ایک جلسے میں اقبال کے کلام پر ایک اور اعتراض کیا
 تھا۔ ان کا خیال یہ تھا کہ اقبال جنگ کی حمایت کرتے ہیں، انہوں نے ریزی کے مرید
 ہیں، جہاد کو ایک اسلامی فریضہ سمجھتے ہیں اور چیتے کا جگر اور شاہین کی نظر پیدا
 کرنا چاہتے ہیں۔

یہ واقعہ ہو کہ شاہین کی حیثیت اقبال کے یہاں وہی ہو جو کیٹس کی ”بلبل“
 اور شیلے کی (Skylark) کی ہو۔ شاہین اقبال کا محبوب پرندہ ہو۔ شاہین میں

بعض ایسی صفات جمع ہو گئی ہیں جو اقبال کی مرکزی تعلیم سے ہم آہنگ ہیں۔ خود اقبال کے الفاظ میں :-

پرندوں کی دنیا کا درویش ہو یہ کہ شاہیں بنانا نہیں آشیانہ
علاوہ اس کے ”خود دار و غیرت مند ہو کہ اور کے ہاتھ کا مارا ہوا شکار نہیں کھاتا،
بے تعلق ہو کہ آشیانہ نہیں بناتا۔ بلند پرواز ہو، خلوت پسند ہو۔ تنہا رہے ہو“ گویا
شاہین میں اسلامی فقر کے تمام خصوصیات پائے جاتے ہیں۔ دیکھیے اس کا ذکر
کس طرح آیا ہو :-

نہیں میرا نشین قصر سلطانی کے گنبد پر
نوشاہیں ہو بسیرا کر پہاڑوں کی چٹانوں میں
عقابی روح جب بیدار ہوتی ہو جوالوں میں
نظر آتی ہو ان کو اپنی منزل آسمانوں میں
بچہ شاہیں سے کہتا تھا عقاب سال خود
ایتری شہر پہ آساں رفعتِ چرخ بریں
ہو شباب اپنے ہوں کی آگ میں جلنے کا نام
سخت کوشی سے ہو جامِ زندگانی انگیں
جو کبوتر پر پھپھٹنے میں مزا ہو اور پسیر
وہ مزا شاید کبوتر کے لہو میں بھی نہیں
نوا پیدا کر اور بلبل کہ ہو تیرے ترخم سے
کبوتر کے تن نازک میں شاہیں کا جگر پیدا

کیا میں نے اس خاکداں سے کنارہ

جہاں رزق کا نام ہو آب و دانہ

بیاباں کی صحبت خوش آتی ہو مجھ کو

ازل سے ہو فطرت مری راہبانہ

چھپٹنا ، پلٹنا ، پلٹ کر چھپٹنا

لہو گرم رکھنے کا ہو اک بہانہ

آخر ہی شعر ملاحظہ ہو۔ جس قوم کے دل و دماغ پر بے حسی طاری ہو چکی ہو، جس کی رگوں کا خون منجمد ہو چکا ہو، جو جمالیاتی قدروں کے پیچھے اپنی ساری گرمی اور حرارت کھو چکے ہوں، ان کے لیے روح میں بالیدگی، نظریں باندی اور بازو میں قوت پیدا کرنا انہیں حرکت عمل اور پیکار کا فلسفہ سکھانا، انہیں خود اعتمادی کا سبق پڑھانا، انہیں مغرب کی خیرہ کن برقی سامانیوں کے آگے مستحکم رکھنا، کیوں جرم قرار دیا جائے۔ اقبال جہاد کے قائل ہیں مگر ہر جگہ نہیں۔ صرف دو صورتوں میں اقبال جہاد کو جائز سمجھتے ہیں۔ محافطانہ اور مصلحانہ۔ اس کے سوا جہاد کو وہ جائز نہیں کہتے۔ وہ جنگ کے حامی نہیں۔ مسلمانوں میں قوت کا احساس پیدا کرنا چاہتے ہیں۔ خود کہتے ہیں کہ جو مزا کبوتر پر چھپٹنے میں ہو وہ کبوتر کے لہو میں نہیں۔ گویا مقصود بالذات خوں ریزی نہیں۔ اپنے آپ کو تندرست رکھنا ہو۔ موجودہ حالات میں جب کہ تن آسانی تمام قوم میں عام ہو گئی ہو اور فلسفہ ویدانت اور تصوف کے منفی اثرات نے مسلمانوں کو مغلوب کرنا شروع کر دیا ہو، یہ جان دار فلسفہ جو خون جگر سے لکھا جائے اور جس میں مستی کردار کے سوا کچھ نہ ہو ہر طرح مناسب ہو۔ اقبال صرف رزم کے نہیں بزم کے بھی مرد میدان ہیں۔ وہ صرف سپاہی پیدا نہیں کرنا چاہتے وہ انسان پیدا کرنا چاہتے ہیں۔ ان کا نصب العین ان اشعار

سے واضح ہو گا :-

گزر جا بن کے سیل تندرو کوہ و بیابان سے

گلستاں راہ میں آئے تو جوئے نغمہ خواں ہو جا

مصاف زندگی میں سیرت فولاد پیدا کر

شبستانِ محبت میں حریر و پرنیاں ہو جا

ہو حلقہ یاراں تو بریشم کی طرح نرم

دزم حق و باطل ہو تو فولاد ہو نمون

جس سے جگر لالہ میں ٹھنڈک ہو وہ شبنم

دریاؤں کے دل جس سے دہل جاتیں وہ طوفان

وہی جوان ہو قبیلے کی آنکھ کا تارا

نگاہ جس کی ہو بے باک، ضرب ہو کاری

اگر ہو جنگ تو شیدان غاب سے بڑھ کر

اگر ہو صلح تو رعنا خزاں تارا رسی

یہ تعلیم عین اسلام کی تعلیم ہو، جو صلح و آشتی کا پیغام لے کر دنیا میں آیا، جس کے نام

میں امن کا لفظ موجود ہو۔ مگر جس نے بوقت ضرورت یا پہنچہ مجبوری مرد غازی کی

جگرتابی بھی دکھائی۔

جنگ کو بے وقت کی راگنی کہنے والے آج بہت سے موجود ہیں۔ اقبال جنگ

کے ہر گڑھامی نہیں نہ ان کے الفاظ میں "کوئی مسلمان شریعت کے حدود میں نہ

کے ہوتے ہوئے اس کا حامی ہو سکتا ہو" اپنے ایک خط میں لکھتے ہیں کہ "دین اسلام

نفس انسانی اور اس کی مرکزی قوتوں کو فنا نہیں کرتا بلکہ ان کے عمل کے لیے حدود میں

کرتا ہو۔ ان حدود کے متعین کرنے کا نام اصطلاح اسلام میں شریعت یا قانون الہی ہو۔ خودی خواہ مسولینی کی ہو خواہ پٹلر کی، قانون الہی کی پابند ہو جائے تو مسلمان ہو جاتی ہو۔ مسولینی نے حبشہ کو محض جوع الارض کی تسکین کے لیے پامال کیا۔ مسلمانوں نے اپنے عروج کے زمانے میں حبشہ کی آزادی کو محفوظ رکھا۔ فرقہ اس قدر ہو کہ پہلی صورت میں خودی کسی قانون کی پابند نہیں، دوسری صورت میں قانون الہی اور اخلاق کی پابند ہو۔“

۶۔ ابھی اقبال کے خلاف اعتراضات ختم نہیں ہوئے۔ اختر حسین رائے پوری اپنے مضمون ادب اور زندگی (مطبوعہ رسالہ اردو جولائی ۱۹۳۵ء) میں فرماتے ہیں:-
 ”اقبال فاشیتیت کا ترجمان ہو۔ اور یہ درحقیقت زمانہ حال کی جدید سرمایہ داری کے سوا کچھ نہیں..... تاریخ اسلام کا ماضی اقبال کو بہت شان دار معلوم ہوتا ہو۔ اس کا خیال ہو کہ مسلمانوں کا دور فتوحات اسلام کے عروج کی دلیل ہو۔ اور ان کا زوال یہ بتلاتا ہو کہ مسلمان اسلام سے سخرت ہو رہے ہیں حالانکہ یہ ثابت کرنا مشکل ہو کہ اسلام کی ابتدائی فتوحات عرب ملوکیت کی فتوحات نہیں تھیں اور تاریخ کے کسی دور میں بھی کبھی اسلامی تصور زندگی پر عمل بھی ہوا تھا۔
 بہر حال وطنیت کا مخالف ہوتے ہوئے بھی اقبال قومیت کا اس طرح قائل ہو جس طرح مسولینی۔ اگر فرقہ ہو تو اتنا ہو کہ ایک کے نزدیک قوم کا مفہوم نسلی ہو اور دوسرے کے نزدیک مذہبی۔ فاشیتوں کی طرح وہ بھی جمہور کو حقیر سمجھتا ہو۔ فاشیزم کا ہم نوا ہو کہ وہ اشتراکیت اور ملوکیت دونوں کی مخالفت کرتا ہو۔ ملوکیت و سرمایہ داری کا وہ اس حد تک دشمن ہو جس حد تک متوسط طبقہ کا ایک آدمی ہو سکتا ہو۔ اقبال مزدوروں کی حکومت کو چننا پسند نہیں کرتا۔ وہ اسلامی فاشٹ ہو۔“

اس رائے کا خلاصہ یہ ہو سکتا ہو۔

۱۔ اقبال فاشسٹیت کا ترجمان ہو۔

۲۔ ملوکیت و سرمایہ داری کا یوں ہی سادہ فہم ہو۔

۳۔ جمہور کو حقیر سمجھتا ہو۔

۴۔ مزدوروں کی حکومت کو چنداں پسند نہیں کرتا۔

اقبال کو فاشسٹ کیوں کہا جاتا ہو۔ کچھ لوگ تو اس وجہ سے یہ دھوکا کھاتے ہیں کہ بال جبریل میں اقبال نے مسولینی کے متعلق ایک نظم لکھی ہے جس میں مسولینی کی تعریف ہے اور وہاں کی مردہ سرزمین میں زندگی کی حرارت پیدا کرنے پر اسے مبارکباد دی ہو۔ نظم کے دو شعر ملاحظہ ہوں :-

رومۃ الکبریٰ دگر گوں ہو گیا تیرا ضمیر

ابن کہ می بنیم بہ بیداری است یارب یا بخواب

چشم پیراں کہن میں زندگانی کا فروغ

نوجواں تیرے ہیں سوز آرزو سے سینہ تاب

یا پیام مشرق میں قیصر ولیم اولینین کے مکالمہ کا انجام اس طرح پر ہوتا ہے :-

نماندنا ز شیریں بے خریدار اگر خسرو نباشد کو کہن ہست

اس کے علاوہ بال جبریل کی ایک غزل میں ایک شعر ہے جو بعض لوگوں کی نظر میں کھٹکتا ہے :-

زام کار اگر مزدور کے ہاتھوں میں ہو پھر کیا

طریق کو کہن میں بھی وہی چیلے ہیں پرویزی

مگر غور سے دیکھیے تو یہ سارے اعتراضات بے بنیاد ہیں۔ ضربِ کلیم کی وہ نظم پڑھیے

جس میں مسولینی اپنے مشرقی و مغربی حریفوں سے خطاب کرتا ہے۔ نظم کا آخری

شعر یہ ہے :-

پردہ تہذیب میں غارت گری آدم کشی
کل روارکھی تھی تم نے میں روارکھا ہوں آج

اس سے صاف ظاہر ہے کہ اگر اقبال مسوئیتی کے بوشِ عمل اور ضبطِ منظم کو سراہتے ہیں تو وہ اسے بیسویں صدی میں "غارت گری اور آدم کشی" روارکھنے والا بھی سمجھتے ہیں۔

تیسرے ولیم اور لینن دالی نظم میں تصویر کے دو رخ دکھائے گئے ہیں۔ یہ امر بڑے سے بڑے سوشلسٹ سے بھی پوشیدہ نہیں ہے کہ روس میں مزدوروں کی حکومت ہونے ہوئے بھی بہت ظلم ہوئے ہیں۔ بال جبریل والا شعر حقیقتِ روس کے اشتراکی نظام کو پیش نظر رکھ کر نہیں لکھا گیا یہ اس زمانہ کا شعر ہے جب اقبال لندن میں موجود تھے اور رائڈر ٹیلز کا نفرنس کا اجلاس ہوا تھا۔ پہلا شعر پڑھیے۔

زستانی ہوا میں گر چہ تھی شمشیر کی تیزی

نہ چھوٹے مجھ سے لندن میں بھی آدابِ سخن خیزی

اس کے بعد اس شعر کو پڑھیے تو شاید آپ بھی تسلیم کریں کہ حقیقت میں اقبال کی دور بین نظروں نے پہلے ہی رامنرے میکڈانلڈ کے وعدوں کا فریب دیکھ لیا تھا۔

اس کے علاوہ چونکہ اقبال نے کہیں کہیں اشتراکیت کے بعض اصولوں پر اعتراض کیا ہے اس لیے لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ وہ فاشسٹ ہیں۔ حالانکہ وہ ان تمام چیزوں سے بلند ہیں۔ میں نے ان سے ایک خط میں دریافت کیا تھا کہ فاشزم اور کمیونزم کے متعلق کیا رائے رکھتے ہیں۔ اس کے جواب میں انھوں نے لکھا کہ "میرے نزدیک فاشزم اور کمیونزم بازمانہ حال کے اور "ازم" کوئی حقیقت نہیں رکھتے۔ میرے عقیدے کی رو سے صرف اسلام ہی ایک حقیقت ہے جو بنی نوعِ انسان کے لیے ہر نقطہ نگاہ سے موجبِ نجات ہو سکتی ہے۔ اب اس کے بعد متحرکین کی تشفی ہو جانی چاہیے۔ مگر مزید اطمینان کے لیے میں فاشزم کا تجزیہ کر کے یہ دکھانا چاہتا ہوں کہ انھیں کیوں فاشٹ کہا گیا اور وہ اس سے

کتنے دُور ہیں۔

فاشیزم درحقیقت سرمایہ داری کی ایک ترقی یافتہ شکل ہے۔ جب ہر طرف سے سرمایہ داری پر غرغہ ہونے لگا تو اس نے اپنے بچاؤ کے لیے فاشیزم کی شکل اختیار کی۔ اس کی کوئی خاص (Ideology) نہیں۔ سوشلزم کی مخالفت اس کے تخیل کی اساس ہے۔ اس کا مقصد جمہور کی فلاح و بہبود نہیں، جمہور کو اپنے نیچے اقتدار میں رکھنا ہے۔ اس اقتدار کو حاصل کرنے کے لیے وہ مزدوروں کا ہمدرد بن کر سامنے آیا ہے۔ تشدد کے ماحول میں یہ پھلتا پھولتا ہے۔ بغیر تشدد کے فاشیزم کا وجود ہی ممکن نہیں۔ جبر و استبداد اس کا حربہ ہے اور موقع بے موقع یہ اپنی طاقت کے استعمال سے نہیں چوکتا۔ اختلاف آراء اُسے گوارا نہیں۔ آزادی رائے کا یہ قائل نہیں۔ حریت فکر کا گلا گھونٹنا چاہتا ہے۔ عوام کو درغلانے کے لیے دطن یا رنگ یا نسل کا کوئی ڈھونگ کھڑا کرتا ہے۔ مقصد اس سے اپنے طبقے کے اقتدار کو مستحکم کرنا ہوتا ہے۔ فاشیزم نے ایک چیز سوشلزم سے بھی لی ہے۔ یہ ہے پیداوار کے ذرائع پر سرکار کا قبضہ۔ مگر اس کا مقصد مناسب اور موزوں تقسیم نہیں، ایک خاص طبقہ کے نفع کے لیے تقسیم ہے۔ اقبال کو ان میں سے کسی اصول سے ہمدردی نہیں۔ ہاں صرف ایک چیز ایسی ہے جو فاشیزم میں باقی جاتی ہے اور اقبال بھی اس کے حامی معلوم ہوتے ہیں۔ یہ ہے آمریت (Dictatorship) اقبال نے اپنا فلسفہ زندگی نطشے سے اخذ کیا ہے۔ وہ مد منتظر کے قائل ہیں۔ فرق صرف یہ ہے کہ نطشے کا فوق البشر اقبال کے ہاں اگر خیر البشر ہو گیا ہے۔ اب جہاں کہیں وہ یہ دیکھتے ہیں کہ ایک زبردست شخصیت نے لاکھوں بے جان روعوں کو دوبارہ زندگی بخشی ہے اور انھیں سوز آرزو سے مالا مال کر دیا ہے تو وہ اس کی تعریف کرتے ہیں۔ اس کے یہ معنی نہیں کہ وہ ویسا ہی ہونا چاہتے ہیں۔ میں نے انھیں لکھا تھا کہ ”مسوئینی کے متعلق جو کچھ آپ نے لکھا ہے اس میں مجھے تناقض نظر آتا ہے“ جواب میں ارشاد ہوا کہ ”اگر اس بنیاد خدا میں (Devil) اور (Saint) دونوں کی خصوصیات جمع ہوں تو اس کا میں کیا علاج کر دوں“

اس کے یہ معنی نہیں کہ اقبال فاشنزم کو اچھا سمجھتے ہیں، اس کے صرف یہ معنی ہیں کہ جہاں کہیں اقبال کو بیداری، حرارت اور روشنی ملتی ہو وہ اس کی تعریف کیے بغیر نہیں رہ سکتے۔ وہ فاشنزم اور کمونزم دونوں کو ذرا بلندی سے دیکھتے ہیں اس لیے دونوں کی خامیوں اور خوبیوں پر ان کی نظر زیادہ صحت سے پڑتی ہے۔

اقبال ملوکیت اور سرمایہ داری کے دشمن ہیں مگر بلوں ہی سے۔ یہ ایک عجیب اعتراض ہو۔ مضمون طویل ہوتا جا رہا ہو۔ بہت سی مثالیں دی جا چکیں اور یہ اچھی طرح واضح ہو چکا کہ اقبال نے ہمارے یہاں سب سے پہلے ملوکیت و استعماریت اور سرمایہ داری کے خلاف آواز بلند کی اور مزدوروں کی تحریک سے ہمدردی ظاہر کی۔ مزید تفصیلات کی ضرورت نہیں معلوم ہوتی۔ بال جب ریل کی صرف ایک نظم اور یہاں درج کی جاتی ہے جس جو ش و خروش، جس جذبہ صادق، جس خلوص کی یہ آئینہ دار ہو اس کا اندازہ اہل نظر ہی کر سکتے ہیں۔ ”فرمان خدا فشنوں کے نام۔“

اٹھو مری دنیا کے غریبوں کو جگا دو

کاخ امرا کے درو و دیوار ہلا دو

گرماتو غلاموں کا لہو سوز یقین سے

کنجشک فرومایہ کو شاہیں سے لڑا دو

جس کھیت سے دہقان کو میسر نہ ہو روزی

اس کھیت کے ہر خوشہ گندم کو جلا دو

سلطانی جمہور کا آتنا ہو زمانہ

جو نقش کہن تم کو نظر آئے سٹا دو

کہوں خالق و مخلوق ہیں حائل ہیں پردے

پیران کلیسا کو کلیسا سے اٹھا دو

حق را بسجودے ہنماں را بطوائف

بہتر ہاں چراغِ حرم و دیر گجھا دو
میں ناخوش و بیزار ہوں مرمر کی سلوں سے

میرے لیے مٹی کا حرم اور بنا دو

اب اگر کہیں انھوں نے یہ لکھا ہو کہ ”از مغز دو صد فکر انسانے نمی آید“ تو کیا اختر صاحب کا یہ دعویٰ ہو کہ یہ ممکن ہے؟ یا کہیں انھوں نے مزدوروں کی حکومت کے متعلق فرمایا ہو کہ ”اگر خسرو نیا شد گوہ کن ہست“ تو اس سے یہ نتیجہ نکالنا کہ وہ ضرور ان کے خلاف ہیں بالکل غلط ہے۔ مزدوروں کی حکومت میں بھی زیادتیاں ہو سکتی ہیں اور ہوتی ہیں۔ وہاں بھی اختلاف رائے کی گنجائش نہیں وہاں بھی احتساب ہوا اور ایسا احتساب جس پر سرمایہ دار حکومتیں شرمائیں۔ وہاں بھی آمریت ہے۔ وہی آمریت جس کی بنا پر مسولینی گردن زدنی ہو۔ وہاں بھی دور عبوری کو اتنا طویل دیا گیا ہو کہ منزل مقصود وہی معلوم ہوتا ہو۔ اس لیے اگر کوئی شاعر اس افراط و تفریط کی طرف اشارہ کرے تو اس سے یہ نتیجہ نکالنا کہ وہ اس نظام حکومت کے خلاف ہو، ہرگز صحیح نہیں۔ اختر صاحب مسولینی والی نظم پڑھتے ہیں، لینن والی نظم نہیں پڑھتے۔ وہ قیصر ولیم کے ارشادات سے برا فروختہ ہو جاتے ہیں، ”فرمانِ خدا فرشتوں کے نام“ اُن کے ذہن سے اُتر جاتا ہے۔ اقبال جمہوریت کے خلاف نہیں، لیکن جب آپ جمہوریت کے نام پر ہر ممکن زیادتی کرنے کو تیار ہوں اور اس کا جواز پیش کریں کہ کثرت رائے سے جو بات منظور ہو وہ آخری بات ہو تو ایک حکیم شاعر کا فرض ہو کہ نرمی سے یہ کہے کہ ”از مغز دو صد فکر انسانے نمی آید“۔

میرے ان خیالات کی تصدیق ارمنانِ حجاز کی ایک نظم سے بھی ہوتی ہے۔
”ابلیس کی مجلس شوریٰ“ ۱۹۳۶ء میں لکھی گئی جب جنگِ حبش کا خاتمہ ہو چکا تھا

اور اسپین میں خانہ جنگی شروع ہو چکی تھی۔ یہ اقبال کی آخری طویل نظم ہے اور اس مجموعہ میں شامل ہے جو نومبر ۱۹۳۵ء میں ”ارمغانِ حجاز“ کے نام سے اقبال کے انتقال کے بعد شائع ہوا۔ اس کا تخیل، اس کا جوش و خروش، حکیمانہ انداز بیان اور شاعرانہ لطافتیں اسے شاعر کی ممتاز نظموں میں جگہ دیتی ہیں۔ ابلیس نے ساری دنیا پر اپنی حکومت قائم کر رکھی ہے، اسے کوئی قوت زیر نہیں کر سکتی۔ وہ ہر خطرے کا مقابلہ کر سکتا ہے، ہر نئے حربے کا توڑ جانتا ہے مگر اس کے مشیر پریشان ہوتے ہیں۔ کبھی جمہوریت کی بڑھتی ہوئی رو میں انھیں اپنا سب کچھ جاتا دکھائی دیتا ہے، کبھی بندوں کو آقاؤں کے غیموں کی طناب توڑتے دیکھتے ہیں تو گھبرا اٹھتے ہیں مگر ان سب تحریکوں کا علاج ابلیس نے پہلے ہی سوچ رکھا ہے۔ جمہوریت جب خطرناک حد تک ترقی کر جاتی ہے تو اُسے شہنشاہیت کا لباس پہنایا جاتا ہے۔ اشتراکیت کا توڑ فاشزم کے ذریعے سے کیا جاتا ہے ابلیس کے شیرِ دولِ مغرب کی تنگ نظری جمہوریت کی ترقی، اشتراکیت کے فروغ سے پریشان ہوتے ہیں تو ابلیس انھیں دلاسا دیتا ہے اور کہتا ہے کہ مجھے ان چیزوں سے ڈر نہیں، مجھے صرف اسلام سے ڈر ہے، اس لیے کہ اگر مسلمانوں میں قوتِ ایمانی بیدار ہو جائے اور ”اشکِ سحرِ گاہی“ سے وضو کرنے لگیں تو پھر ان کے آگے میری کوئی پیش نہیں جاسکتی۔ لیکن جب تک وہ اہلیات کے بے معنی اور فضول مسائل اور کلامِ اللہ کی دُور از کا زنا و بیلا ت میں گرفتار ہیں، اُن سے ڈرنا بیکار ہے۔ دنیا مزدکیت کو ابلیس کے لیے سب سے بڑا خطرہ سمجھتی ہے۔ لیکن ابلیس کی راستے یہ ہے ۔

جاتا ہے جس پہ روشنی باطنِ ایام ہے

مزدکیتِ فتنہ فردا نہیں اسلام ہے

اس سلسلہ میں اقبال نے اشتراکیت کے بانی مہاتما کی مارکس کی کس انداز

سے تعریف کی ہو۔

وہ کلیم بے تجلی، وہ مسیح بے صلیب

نیست پیغمبر و لیکن در بغل دار کتاب

اشتر اکیت کے جواب میں ابلیس کی طرف سے فاشنرم کی تحریک شروع کی گئی ہو۔

توڑ اس کا رومنتہ الگہری کے ایوانوں میں دیکھ

آل سیزر کو دکھایا ہم نے پھر سیزر کا خواب

کون بھر روم کی موبوں سے ہو پٹا ہوا

گاہ بالہ چوں صتو بر گاہ نالہ چوں رباب

غرض اقبال کو نوزم یا فاشنرم دونوں کے قابل نہیں۔ مگر وہ فاشنرم سے کتنی

ہمدردی نہیں رکھتے اور کو نوزم کے بہت سے اصولوں سے انھیں ہمدردی ہی نہیں

کامل اتفاق ہو۔ اس کی وجہ یہ ہو کہ سرمایہ داری کا نظام اسلام کی تعلیم کے

منافی ہو۔ اسلام میں محنت کرنے والے کو اس کا پورا صلہ ملنا ضروری قرار دیا گیا ہو

اپنے ہاتھ سے کام کرنے والے کی بڑی تعریف کی گئی ہو۔ روپیہ جمع کرنے والوں

کو بُرا کہا گیا ہو، رنگ اور نسل کے امتیاز کو مٹانے کی تلقین کی گئی ہو اور انسانیت

کو ایک مرکز پر لانے کی کوشش کی گئی ہو۔ اقبال فاشنٹ ہرگز نہیں وہ سوشلزم

سے بہت زیادہ قریب ہیں۔

اقبال کیا نہیں ہیں۔ یہ سب تو ہیں کہ چکا، لیکن جب تک یہ نہ بتایا جائے

کہ وہ کیا ہیں، یہ بحث ادھوری رہ جائے گی۔ اس کے لیے میں خود اقبال کے

الفاظ پیش کرنا زیادہ بہتر سمجھتا ہوں۔

فطرت نے مجھے بخشے ہیں جو ہر ملکوتی

خاک ہوں مگر خاک سے رکھتا نہیں پیوند

درویش خدا مست، نہ شرقی ہی نہ غربی
 گھر میرا نہ دلی، نہ صفا ہاں، نہ سمرقند
 کہتا ہوں وہی بات سمجھتا ہوں جسے حق
 نے ابلہ مسجد ہوں نہ تہذیب کا فرزند
 اپنے بھی خفا مجھ سے ہیں بیگانے بھی ناخوش
 میں زہر ہلاہل کو کبھی کہہ نہ سکا قند
 مشکل ہے کہ اک بندہ حق بین و حق اندیش
 خاشاک کے تودے کو کپے کوہ دماوند
 ہوں آتش نرود کے شعلوں میں بھی خاموش
 میں بندہ مومن ہوں نہیں دانہ اسپند
 پُر سوز و نظرباز و نکو بین و کم آزار
 آزاد و گرفتار و تہی کیسہ و غور سند



0341

(1)

Λ915d314

DUE DATE

--	--	--	--

